

ИЗБРАННЫЕ ТЕКСТЫ

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

ИЗБРАННЫЕ ТЕКСТЫ

Составление, вступительная статья и примечания А. Ф. Грязнова

Перевод с английского И. В. Борисовой, А. Л. Золкина, А. А. Яковлева



Издательство Московского университета
1993

ББК 87.3
А 64

Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Московского университета

Аналитическая философия: Избранные тексты / Сост., А 64 вступ. ст. и коммент. А. Ф. Грязнова.— М.: Изд-во МГУ, 1993 — 181 с.

ISBN 5—211—02147—9.

Антология содержит наиболее известные тексты представителей аналитической философии, одного из самых влиятельных направлений западной философской мысли XX века. Работы выдающегося английского философа Б. Рассела в увлекательной форме рассказывают о возникновении аналитической методологии в борьбе с различными течениями идеалистического монизма. Статьи М. Шлика фактически являются манифестом логического позитивизма Венского кружка. В классической статье Д. Э. Мура отражены особенности «среднего этапа» развития аналитической философии — так называемой лингвистической философии. Ряд работ освещают современные взгляды аналитиков на проблемы сознания, мышления, языка. Включенные в антологию тексты переводятся на русский язык впервые.

Для специалистов по философии, логике, лингвистике, психологии, студентов и преподавателей.

А $\frac{0301030000—081}{077(02)—93}$ 52 — 93

ББК 87.3

ISBN 5—211—02147—9

СОДЕРЖАНИЕ

К публикации

Отечественному читателю предоставляется возможность ознакомиться с подборкой текстов философов, принадлежащих к *аналитической традиции* в западной философской мысли. Несмотря на ее значительное влияние и распространение в мире, у нас аналитическая философия остается, пожалуй, одним из наименее изученных направлений. А между тем именно в ней получила наиболее полное выражение характерная тенденция философии XX века — своеобразный «поворот к языку». В отличие от «классики» современная философия уже не считает возможным абстрагироваться от логико-лингвистического аспекта философских проблем.

Аналитическая философия видит в языке не просто средство передачи некоторого содержания, но и самостоятельный объект исследования, необходимый компонент любого рационального дискурса. Ничего не поделаешь, но философия нашего столетия (в особенности послевоенная) стремится стать и в определенной мере становится строгой и точной дисциплиной. При этом западное философское сообщество в целом воспринимает аналитическое философствование как реализацию наиболее приемлемого сегодня стиля «философской работы». Это, разумеется, не исключает негативного отношения к данной философии и ее принципам со стороны представителей других направлений, до сих пор смотрящих на нее через призму позитивистского ее образа. Вместе с тем — и это показательно — многие из них предпочитают аргументировать свои взгляды так, как это делают философы-аналитики. Философские журналы феноменологической и герменевтической ориентации уже не столь разительно отличаются по своей направленности от «аналитических» журналов, как прежде. Преобладающая сейчас интегративная тенденция (а это было особенно заметно на последних Всемирных философских конгрессах) проявилась и в создании всевозможных синтетических концепций, сочетающих аналитический и иные подходы.

Традиционно принято считать аналитическую философию продолжением и законной наследницей британской эмпирической традиции. В определенном плане это действительно так. Однако у истоков данной философии не только Гоббс, Локк, Беркли, Юм, Д. С. Милль, но и Аристотель, Декарт, Лейбниц, Кант. Непонимание этого обстоятельства сказывается на оценках и интерпретации аналитической философии — таких ее разновидностей, например, как ранние учения Б. Рассела и Л. Витгенштейна.

В нашей литературе изучение аналитической философии в основном ограничивалось логическим позитивизмом. Констатация краха программы Венского кружка до сих пор воспринимается многими как окончательный приговор любой разновидности аналитической философии. Но выявленные реальные слабости и противоречия этой программы (крайняя «анти-метафизическая» установка, односторонний индуктивизм, верификационизм и редукционизм в методологии науки, резкая дихотомия аналитического и синтетического, феноменализм в теории познания и т. д.) в историческом плане способствовали преодолению этапа логического позитивизма, серьезной модификации аналитического подхода. Воинствующее неприятие традиционной философской («метафизической») проблематики сменилось интересом к ее освоению новыми логико-аналитическими методами.

Историки и комментаторы аналитического движения выделяют самые различные его этапы и разновидности. В настоящую антологию, представляющую собой первое у нас информативное *введение* в проблематику аналитической философии, мы стремились включить самые характерные и яркие явления ее главных этапов. Первую группу авторов (Рассел, Шлик, Айер) условно можно отнести к «романтическому» этапу, характеризующемуся безграничной уверенностью в возможностях нового метода анализа, в основе которого — достижения математической логики. Тексты второй группы, принадлежащие Муру, Малкольму, Остину, а также критическая статья Чизолма, отличаются обращением к философско-лингвистической проблематике естественного языка. И наконец, тексты третьей группы авторов (Армстронг, Дэвидсон, Страуд) показывают широкую проблематику позднего этапа аналитической философии.

Ядро новейшей аналитической философии составляют, как правило, программы и концептуальный аппарат, вырабатываемые в *философии языка*, а «периферию» — другие аналитические дисциплины: «философия сознания», «философия действия», «философия логики», «философия морали», аналитическая метафизика и т. п. В последние годы она распространяет свои методы на новые предметные области, осваивает социокультурную проблематику, по-прежнему делая основной акцент на логико-лингвистической стороне рассматриваемых вопросов, на способах аргументации и обоснования.

Антологию открывают две главы из интеллектуальной автобиографии английского философа Бертрана Рассела (1872—1970), посвященные самому раннему периоду его творчества. Отечественному читателю известны общественно-политическая деятельность Рассела, его замечательная эссеистика, работы по истории религии и философии. В меньшей степени известны логико-философские и эпистемологические труды философа, принесшие ему мировую славу. В течение долгой жизни его взгляды в значительной степени эволюционировали. Историки фи-

лософии выделяют различные этапы данного процесса, зачастую расходясь во мнении относительно оценки тех или иных периодов. Составитель антологии придерживается мнения, что наиболее важные философские и научные результаты были получены Расселом в период, охватывающий первую четверть XX в. В этом плане описание английским философом (кстати, известного своей способностью к самоанализу) данного этапа не может не привлечь внимания. Во-первых, рассказывается о борьбе, которую вели Рассел и Мур с неогегельянской логикой «внутренних отношений» и философским монизмом. Рассел тонко вскрывает противоречия этой объективно-идеалистической концепции, противопоставляет ей логику «внешних отношений» и образ плюралистической Вселенной, соответствующий, как ему представлялось, характеру современной науки и «реалистическому» взгляду. Во-вторых, мы знакомимся с историей создания фундаментального труда «Principia Mathematica», ставшего реализацией программы логицизма. Здесь же показано, какую роль в формировании философии Рассела сыграло открытие различных (теоретико-множественных и семантических) парадоксов. И наконец, рассмотрена знаменитая теория дескрипций — отправной пункт расселовского логического анализа языка. К началу 20-х гг. логико-эпистемологические и онтологические идеи английского философа будут объединены в концепции *логического атомизма*. Надеемся, что читатель сможет по достоинству оценить оригинальный авторский стиль и ясность изложения труднейших вопросов, специфический расселовский юмор.

Логический позитивизм Венского кружка представлен двумя работами его главы — Морица Шлика (1882—1936). Первая из них, по существу, представляет собой манифест этого движения. В бескомпромиссной манере Шлик подчеркивает революционный поворот в философии, осуществленный логическим позитивизмом. Здесь мы встречаемся с четким изложением принципов этой доктрины: тезисом о философии как деятельности по логическому анализу языка, требованием верификации любых предложений, подчеркиванием бессмысленности предложений «метафизики» и т. д. Вторая работа в развернутом виде представляет собой знаменитую концепцию «протокольных предложений», с помощью которой логические позитивисты пытались решить проблему обоснования эмпирического базиса науки. Данная концепция, а также неопозитивистское различение синтетических (эмпирических, фактуальных) и аналитических (априорных, логических) предложений были в дальнейшем подвергнуты критике многими философами аналитической ориентации. Это (помимо всего прочего) показывает ошибочность еще бытующего в литературе отождествления всего аналитического движения с позитивизмом.

Наиболее известным в Англии последователем концепции Венского кружка был Алфред Айер (1910—1989). Ему как ни-

кому другому удалось приспособить эту концепцию к традиционному британскому эмпиризму — так сказать, придать ей национальную окраску. Принесшая известность ее автору книга «Язык, истина и логика» была написана им вскоре после окончания научной стажировки в Вене. Формулировки традиционных философских проблем он оценивал как «научно неосмысленные» (т. е. не являющиеся ни истинными, ни ложными). «Метафизические» утверждения, не будучи логическими тавтологиями или эмпирическими гипотезами, возникают, по его мнению, в результате логических и лингвистических ошибок. Поэтому философия должна стать критико-аналитической деятельностью по прояснению значения предложений. В центре внимания Айера оказался принцип прямой верификации знания в непосредственном чувственном опыте субъекта. Однако под воздействием критики во втором издании книги он уже стал рассматривать данный принцип как сугубо методологическое требование. В дальнейшем взгляды Айера эволюционировали от логического позитивизма к концепции «усовершенствованного реализма», обосновывающей нефеноменалистический характер познания. Несмотря на это, его взгляды на этическую проблематику не претерпели столь серьезной трансформации. Этим, в частности, объясняется включение нами в антологию главы, посвященной оригинальной *эмотивистской* концепции морали, а также логической критике «ценностных суждений» и суждений о боге.

Коллега Рассела по Кембриджскому университету Джордж Эдвард Мур (1873—1958) прославился не большими произведениями, а некоторыми своими статьями[1]. С его именем связаны такие явления, как философская «защита здравого смысла» (так, кстати, называется одна из его статей), трактовка философского анализа как метода переформулировки двусмысленных выражений в более ясные, обоснование неореалистической концепции познавательного процесса в полемике с идеализмом берклианского типа, разработка теории «чувственных данных». В отличие от Рассела Мур почти не прибегал к формально-логическому анализу для решения проблем. Его стихия — концептуальный (лингвистический) анализ различных фраз естественного языка, вводящих в заблуждение. В этом плане он стоит у истоков лингвистической философии. Правда, лингвистический анализ для него был не самоцелью, а лишь средством для решения *традиционных* философских проблем. Это наглядно подтверждает и публикуемая нами статья Мура, поводом для которой послужила кантовская постановка вопроса о доказательстве существования вещей вне нас. Читатель, думается, получит удовольствие о филигранной лингвистиче-

[1] Единственной крупной работой философа была книга «Принципы этики» (1903), в которой «натуралистической» этике противопоставляется позиция этического интуитивизма. Русский перевод ее опубликован в 1984 г.

ской работы философа, его пристального внимания к тончайшим смысловым нюансам слов. Само же доказательство представляет собой классический аргумент с позиции «здравого смысла», который противопоставляется скептической позиции.

Статьи Мура вызвали в англо-американской философии оживленную полемику, примером которой, в частности, служат публикуемые в антологии тексты Нормана Малкольма и Родерика Чизолма. Первая написана лингвистическим философом, явно симпатизирующим взглядам Мура, вторая — философом-аналитиком, испытавшим в то же время значительное влияние феноменологии Ф. Брентано.

Что же касается собственно *лингвистической философии,* то это одно из течений аналитической философии, получившее наибольшее распространение в англосаксонских странах в 30—50-е гг. Помимо Мура другим важным источником лингвистической философии явилось позднее учение Витгенштейна, его теория языкового значения «как употребления». В основном разделяя критическую «анти-метафизическую» установку логических позитивистов, представители лингвистической философии по-иному объясняли причину философских заблуждений, которую они находили не в сознательной эксплуатации «метафизиками» неточностей и двусмысленных форм выражения, а в самой стихии естественного языка, его «глубинной грамматике», порождающей парадоксальные предложения и всевозможные лингвистические «ловушки». Заблуждения устраняются путем прояснения и описания «обычных» (парадигматических) способов употребления слов и выражений, включения слов в органически присущие им контексты человеческой коммуникации, введения в качестве критерия осмысленности требования возможности антитезы любому употребляемому слову, осуществления номиналистической критики тенденции к унификации различных случаев употребления. Начиная с 60-х гг. происходит сближение проблематики и исследовательских подходов лингвистической философии и ряда направлений современной лингвистики (прежде всего в области лингвистической прагматики).

Как можно судить по статье Малкольма, для лингвистической философии принципиально важно установление отношения философских высказываний к «обыденному языку». Если оказывается, что между ними имеет место противоречие, то это будет означать опровержение философского высказывания. Сами же обыденные выражения, по Малкольму, не могут быть противоречивыми, ибо они успешно *употребляются* нами для описания тех или иных ситуаций. Такие выражения выполняют роль критерия правильности.

Однако рассуждения лингвистических философов на этот счет достаточно уязвимы, что и показывает в своей статье Чизолм, подчеркивающий независимость содержания философских

утверждений, от употребляемых конструкций «обыденного языка».

Публикуемая статья Джона Остина (1911—1960) также написана в характерной манере философии «обыденного языка». Об этом авторе следует сказать особо. Отношение аналитиков к нему претерпевало изменения. Годы почти безоговорочного господства Остина и «оксфордской школы» на британской философской сцене сменились периодом столь же единодушного отказа от привитого им стиля философствования. В последнее же время отношение к Остину более взвешенное, учитывающее достоинства и недостатки его подхода.

Остин надеялся, что в результате его деятельности появится новая дисциплина, являющаяся синтезом философии и лингвистики — «лингвистическая феноменология». Центральное место в его ранних работах занимала концепция «перформативных» и «констатирующих» высказываний. Под первыми он понимал высказывания, оказывающиеся исполнением некоторого действия, под вторыми — дескриптивные высказывания, способные быть истинными или ложными. В дальнейшем он преобразовал данную концепцию в теорию «речевых актов»: локутивного акта (т. е. акта говорения самого по себе), иллокутивного акта (т. е. осуществления одной из языковых функций — вопроса, оценки, приказа и т. п.) и перлокутивного акта (вызывающего целенаправленный эффект воздействия на чувства и мысли воспринимающих речь людей). Эта теория оказала большое влияние на новейшие работы лингвистов и логиков. Что же касается собственно статьи «Значение слова», то она, как представляется, позволит читателю проникнуть в «лабораторию» лингвистической философии, почувствовать конкретный характер самой аналитической деятельности.

Текст австралийского философа Дэвида Армстронга (р. 1926) открывает заключительный раздел антологии, включающий в себя более поздние работы аналитиков. В нем изложена точка зрения «научного материализма» на проблему сознания и психических процессов. Это течение, возникшее в рамках аналитической философии в 60-е гг., до сих пор имеет значительное число сторонников и последователей. В последнее время для обоснования своей позиции они привлекают данные моделирования психических процессов с помощью компьютеров. В изложении Армстронга тезис о тождестве ментального и физического представлен с наибольшей прямотой и определенностью. И хотя автор аргументирует, используя конкретные результаты современной науки, его рассуждения вписываются в контекст одной из самых древних и фундаментальных проблем философии — так называемой психофизической (психофизиологической) проблемы.

В отличие от Армстронга, Смарта и других «научных материалистов» американский философ Дональд Дэвидсон (р. 1917) подчеркивает несводимость ментального к физическому, квали-

фицируя свою позицию как «аномальный монизм». При этом он строит оригинальную онтологию «событий», которым (наряду с объектами) придается базисный статус. Главную задачу Дэвидсон видит в разработке формальной теории значения, связанной с вопросами обучения языку. Отталкиваясь от семантической теории истины для формализованных языков, выдвинутой А. Тарским, он стремится эксплицировать механизмы порождения бесконечного количества истинных предложений *естественного языка* из конечного набора аксиом и правил вывода. Решение этой задачи, согласно Дэвидсону, позволит объяснить, как происходит понимание говорящего в процессе коммуникации. Понимание отдельного предложения он сближает со способностью понимания человеком всего языка как единой системы. В своей «радикальной теории интерпретации» Дэвидсон показывает связь семантического значения с индивидуальными и социальными структурами верований, убеждений, желаний, целеполаганий, намерений и т. д. Его логико-семантическая теория также связана с «теорией действий», построенной на основе «принципа рационализации» (т. е. каузального объяснения действий). Следует предупредить, что статьи Дэвидсона сложны и потому требуют от читателя не только особого внимания, но и определенной специальной подготовки.

Завершающая антологию статья американского философа Барри Страуда (р. 1936) носит обзорный характер. В ней представлены главные этапы эволюции аналитической философии. Читателю, очевидно, будет интересно сопоставить оценку Страудом раннего — расселовского — периода с публикуемыми текстами самого Б. Рассела. Эту статью можно рассматривать как обобщающий комментарий и к другим текстам философов-аналитиков.

Составитель данной антологии не претендовал на полноту. В нее включены лишь наиболее репрезентативные материалы, отражающие основное проблемное содержание и альтернативные подходы в рамках аналитической философии. Надеемся, что работа в этом направлении будет продолжена. На наш взгляд, данная книга будет полезна не только любителям «строгой» философии, но и лингвистам, психологам, логикам.

Б. Рассел

МОЕ ФИЛОСОФСКОЕ РАЗВИТИЕ

Глава 5

БОРЬБА ЗА ПЛЮРАЛИЗМ

К концу 1898 года Мур и я восстали против Канта и Гегеля. Мур начал бунт, я верно за ним последовал. Думаю, что первым опубликованным разъяснением новой философии стала статья Мура в журнале «Майнд» — «Природа суждения» *. Впоследствии мы отказались от многих тогдашних идей, однако критическую часть, — именно, что *факт* в общем и целом независим от *опыта*, — продолжаем считать правильной. Несмотря на общность позиции, интересовало нас в новой философии разное. Полагаю, что для Мура главным было опровержение идеализма, а для меня — опровержение монизма. Впрочем, идеализм и монизм тесно связаны в учении об отношениях, дистиллированном Брэдли ** из философии Гегеля. Я назвал его учением о внутренних отношениях, а собственные взгляды — учением о внешних отношениях. Согласно учению о внутренних отношениях всякое отношение между двумя членами выражает прежде всего внутренне присущие им свойства, а в конечном счете — свойство того целого, которое они образуют. С некоторыми отношениями это похоже на правду. Возьмем, к примеру, любовь или ненависть. Если А любит Б, то это отношение проявляется, а может быть, и состоит, скажем, в некотором умонастроении, испытываемом А. Даже атеист должен признать, что человек может любить бога. Отсюда следует, что любовь к богу — умонастроение, а не сам факт отношения. Однако меня интересовали отношения более абстрактного рода. Предположим, что А и Б — события и А произошло раньше, чем Б. Вряд ли есть что-либо в А, благодаря чему независимо от Б оно обладает тем, о чем мы говорим, когда упоминаем Б. Лейбниц приводит крайний пример: если у человека, живущего в Европе, есть жена в Индии и она умирает, а он об этом не знает, то человек должен внутренне измениться в самый момент ее смерти. Именно с такого рода учениями я и сражался. Учение о внутренних отношениях особенно неприменимо в случае «асимметричных» отношений (когда некоторое отношение имеется между А и Б, но между Б и А его нет). Возьмем отношение «раньше». Если А раньше Б, то Б не раньше А. Если вы попытаетесь выразить отношение между А и Б посредством прилагательных к А и Б, то вынуждены будете прибегнуть к помощи дат. Вы можете сказать, что время события А есть свойство А, а время события Б есть свойство Б. Но это не поможет, потому что вы должны будете сказать далее, что время, когда произошло А, — более раннее, чем время, когда произошло Б; и вам некуда деться от указанного отношения «рань-

ше». Если вы станете считать это отношение свойством целого, составленного из А и Б, то окажетесь в еще более трудном положении, ибо в этом целом А и Б не упорядочены, и вы не сможете различить между «А раньше Б» и «Б раньше А». Асимметричные отношения играют существенную роль в математике, так что это учение было здесь весьма важным.

Возможно, лучшей иллюстрацией будет цитата из моего доклада, прочитанного в Аристотелевском обществе в 1907 году и посвященного книге Гарольда Иоахима «Природа истины»*.

«Все рассмотренные нами учения выводимы из одного центрального логического учения. Сформулируем его следующим образом: «Всякое отношение коренится в природе членов отношения». Назовем его «аксиомой внутренних отношений». Из аксиомы следует, что целое реальности или истины должно быть значимым целым, в смысле м-ра Иоахима. Ибо каждая часть будет иметь природу, выявляющую свои отношения к каждой другой части и к целому; отсюда если природа любой части полностью известна, то известна также природа целого и каждой его части; и наоборот, если природа целого полностью известна, то известны будут его отношения к частям, отношения частей друг к другу и, следовательно, природа каждой из частей. Очевидно также, что если реальность истины является значимым целым (в смысле м-ра Иоахима), аксиома внутренних отношений должна быть истинной. Отсюда аксиома эквивалентна монистической теории истины.

Далее, если мы не различаем между вещью и ее «природой», из аксиомы следует, что по истине ничего нельзя рассматривать вне отношения к целому. Ибо если «А относится к Б», А и Б относятся также ко всему остальному во Вселенной. Когда мы рассматриваем ту часть природы А, благодаря которой А относится к Б, мы, оказывается, рассматриваем А через отношение к Б; но это абстрактный и лишь частично истинный способ рассмотрения А, ибо природа А, которая тождественна с самим А, содержит в себе основания для отношений ко всему другому, а не только к Б. Таким образом, ничего истинного об А сказать нельзя, если не учитывать всю Вселенную; и тогда то, что говорится об А, будет тождественно тому, что говорится обо всем остальном, поскольку природы различных вещей должны выражать, подобно монадам Лейбница, одну и ту же систему отношений.

Рассмотрим теперь более подробно смысл аксиомы внутренних отношений и доводы за и против нее. У нас есть для начала два возможных смысла: считается, что каждое отношение 1) реально конституировано природами его членов или целым, которое они образуют, 2) или что просто каждое отношение коренится в этих природах. Не вижу, чтобы идеалисты их различали; наоборот, вообще говоря, они склонны отождествлять суждение с его следствиями, тем самым реализуя одно из характерных положений прагматизма. Различение этих двух смыс-

лов, однако, не столь уж важно, поскольку оба они ведут к воззрению, согласно которому отношений вообще нет

Аксиома внутренних отношений в любой ее форме приводит, как справедливо настаивает м-р Брэдли (см. «Видимость и реальность», 2-е изд., с. 519: «Реальность едина (one). Она должна быть единственной (single), потому что множественность, взятая как реальность, противоречит себе. Множественность предполагает отношения, и через отношения она, сама того не желая, всегда утверждает высшее единство (unity)»), к заключению, что отношений нет и что существует не множество вещей, но только одна вещь. (Идеалисты добавили бы: в конечном счете. Но это означает лишь то, что им не всегда хотелось бы помнить об этом следствии.) Заключение получается, когда мы рассматриваем отношения разнообразия (diversity). Ибо если реально существуют две вещи А и Б, которые различны, полностью редуцировать это различие к прилагательным, принадлежащим А и Б, невозможно. А и Б будут с необходимостью иметь различные прилагательные, и их различие не может означать (если мы не желаем бесконечного регресса), что А и Б имеют различные прилагательные по очереди. Ибо если мы говорим, что А и Б различны, когда А имеет прилагательное, «отличное от Б», а Б — «отличное от А», то должны предполагать, что эти прилагательные различны. Тогда «отличное от А» должно иметь прилагательное, «отличное от «отличное от А»», и так далее ad infinitum. Мы не можем считать «отличное от Б» прилагательным, не требующим дальнейшей редукции, и должны спросить, что имеется в виду под «отличным» в этом выражении, где прилагательное образовано от отношения, а не отношение от прилагательного. Таким образом, если мы ищем различий, то различие не должно сводиться к различию прилагательных, т. е. оно не должно корениться в «природах» различных членов отношения. Поэтому если аксиома внутренних отношений истинна, из этого следует, что различий нет, а есть только одна вещь. Так что аксиома внутренних отношений эквивалентна допущению онтологического монизма и отрицанию существования отношений. Когда мы сталкиваемся с отношением, то в действительности это — прилагательное, принадлежащее целому, состоящему из членов этого отношения.

Аксиома внутренних отношений, таким образом, эквивалентна допущению, что каждое суждение имеет один субъект и один предикат. Ибо суждение, утверждающее некоторое отношение, всегда должно редуцироваться к субъект-предикатному суждению о целом, состоящем из членов отношения. Продвигаясь ко все более широким целым, мы постепенно исправляем наши первые и грубые абстрактные суждения и приближаемся к единой истине обо всем. Единственная, последняя и полная истина должна состоять из суждения с одним субъектом (т. е. с целым) и одним предикатом. Но поскольку это предполагает различение между субъектом и предикатом, как если бы они были раз-

личны, то даже это суждение не вполне истинно. Разумеется, оно не является «интеллектуально поправимым (corrigible)»; оно истинно — настолько, насколько истина вообще может быть истинной; но даже абсолютная истина остается не вполне истинной. (Ср. «Видимость и реальность», 1-е изд., с. 544: «Даже абсолютная истина, таким образом, оказывается в конце концов ошибочной. И следует признать, что в конце концов никакая возможная истина не является вполне истинной, а есть частичное неадекватное переложение того, что она хотела бы собою представлять. И этот внутренний разрыв принадлежит самому свойству истины. Но все же различение между абсолютной и конечной истинами должно проводиться, ибо первая, говоря коротко, не является интеллектуально поправимой».)

Если мы спросим, каковы основания в пользу аксиомы внутренних отношений, то полученный ответ нас не удовлетворит. М-р Иоахим, например, допускает ее безоговорочно, однако не приводит никаких аргументов. Попытка найти основания приводит к двум доводам, хотя, возможно, на самом деле они ничем друг от друга не отличаются. Первый — это закон достаточного основания, согласно которому грубых фактов нет: все должно иметь основание, чтобы быть именно таким, а не другим. (См. «Видимость и реальность», 2-е изд., с. 575: «Если вещи не вступают в отношение по своей внутренней природе, то тогда они, видимо, относятся без какой-либо причины и их отношение скорее всего является произвольным». См. также с. 577.). Во-вторых, имеется такой факт: если между двумя вещами есть определенное отношение, то это неизбежно; если бы это было не так, то они были бы другими вещами; это, видимо, указывает на то, что в вещах самих по себе есть нечто такое, что приводит к существующим между ними отношениям.

(1) Закон достаточного основания трудно сформулировать точно. Он не может означать просто, что каждое истинное суждение логически выводимо из некоторого другого истинного суждения, ибо это очевидная истина, которая не удовлетворяет следствиям, требуемым от закона. К примеру, 2+2=4 можно вывести из 4+4=8, но абсурдно было бы полагать 4+4=8 основанием 2+2=4. В качестве основания суждения всегда полагаются одно или несколько более простых суждений. Таким образом, закон достаточного основания должен означать, что всякое суждение можно вывести из более простых суждений. Но это кажется очевидно ложным; в любом случае это не имеет отношения к рассмотрению идеализма, поскольку с его точки зрения чем суждения проще, тем они менее истинны — так что абсурдно было бы начинать с простых суждений. Я заключаю поэтому, что если какая-то формулировка закона достаточного основания и проходит, ее следует искать скорее во втором доводе, выдвигаемом в пользу аксиом отношений, а именно — что члены отношения не могут относиться иначе, чем они относятся.

(2) Сила данного аргумента, по-моему, основана главным образом на ошибочной форме утверждения. Можно сказать: «Если А и Б относятся некоторым образом, вы должны признать, что если бы они не относились таким образом, то были бы другими, чем они есть, и что, следовательно, в них должно заключаться нечто существенное для способа их отношений». Итак, если два члена относятся определенным образом, отсюда следует, что если бы они не относились таким образом, то из этого бы вытекало все что угодно. Ибо если они так относятся, то гипотеза, что они не относятся таким способом, является ложной, а из ложной гипотезы выводится все что угодно. Таким образом, форма утверждения должна быть изменена. Мы можем сказать: «Если А и Б относятся определенным образом, то все, не относящееся таким образом, должно быть другим, чем А и Б, следовательно ... и т. д.» Но это лишь доказывает, что все, не относящееся так, как относятся А и Б, должно нумерически отличаться от А или Б; это не доказывает различия прилагательных в случае, если мы не принимаем аксиомы внутренних отношений. Поэтому аргумент имеет лишь риторическую силу и не может доказать тезис без круга.

Остается спросить, есть ли доводы против аксиомы внутренних отношений. Первый аргумент, который сразу же приходит на ум ее оппоненту, это трудность проведения аксиомы на практике. Мы рассматривали один пример этого в случае различия: во многих других случаях трудность еще более очевидна. Предположим, к примеру, что одна книга больше, чем другая. Можно редуцировать отношение «больше, чем» между томами к прилагательным, если сказать, что один том такого-то и такого-то размера, а другой — такого-то и такого-то. Но тогда одни размеры должны быть больше, чем другие размеры. Если мы попробуем редуцировать это новое отношение к прилагательным, которые принадлежали бы размерам, то сами прилагательные все равно сохранили бы отношение «больше, чем» и т. д. Отсюда, мы не можем (не впадая в бесконечный регресс) не признать, что рано или поздно приходим к отношению, не сводимому к прилагательным, которые имеются у членов отношения. Этот аргумент применим в особенности к асимметричным отношениям, т. е. к таким, что если они имеются между А и Б, то их нет между Б и А. (Аргумент, который здесь лишь намечен, развернут полностью в моей книге «Принципы математики», § 212—216.)

Более серьезный аргумент против аксиомы внутренних отношений связан с рассмотрением смысла слова «природа» термина. Совпадает ли природа с самим членом отношения или это что-то другое? Если другое, то оно должно иметь отношение к члену, а отношение члена к своей природе не может без регресса в бесконечность быть сведено к чему-то иному, нежели отношение. Таким образом, если настаивать на аксиоме (внутренних отношений), то мы должны полагать, что термин не есть

нечто другое, нежели его природа. В этом случае каждое истинное суждение, атрибутирующее предикат субъекту, является чисто аналитическим, поскольку субъект есть его собственная природа, а предикат — часть этой природы. Но что же тогда является связью, объединяющей предикаты и делающей их предикатами одного субъекта? Любая данная совокупность предикатов могла бы тогда образовывать субъект, если субъекты не являются чем-то другим, нежели система их собственных предикатов. Если «природа» члена состоит из предикатов и в то же время она тождественна с самой вещью, то невозможно понять, что мы имеем в виду, когда спрашиваем, имеет ли S предикат P. Ибо вопрос не может означать: «Является ли P одним из предикатов, перечисляемых нами, когда мы объясняем, что мы имеем в виду под S?»; а что еще, с разбираемой точки зрения, он может означать, неясно. Мы не можем ввести отношение когеренции (coherence) между предикатами, благодаря которому они могли бы называться предикатами одного субъекта; ибо это поставит предикацию в зависимость от отношения вместо того, чтобы редуцировать отношения к предикациям. Таким образом, мы попадаем в затруднение как в случае утверждения, так и в случае отрицания того, что субъект отличается от «его природы». (Подробнее см. мою книгу «Философия Лейбница», § 21, 24, 25.)

Далее, аксиома внутренних отношений несовместима с признанием какой-либо сложности. Ибо она ведет, как мы видели, к жесткому монизму. Имеются только одна вещь и только одно суждение. Одно суждение (которое не просто единственно истинное суждение, но единственное суждение вообще) атрибутирует предикат одному субъекту. Однако это одно суждение не вполне истинно, потому что предполагает различение предиката и субъекта. Но тогда возникает трудность: если предикация предполагает различие предиката и субъекта и если этот один предикат не отличается от этого одного субъекта, то не может быть, видимо, даже и ложного суждения, атрибутирующего этот один предикат к этому одному субъекту. Мы должны будем заключить, следовательно, что предикация не предполагает отличие этого предиката от этого субъекта и что этот один предикат идентичен этому одному субъекту. Но для рассматриваемой нами философии существенно важно отрицать абсолютное тождество и говорить о «тождестве в различии» — иначе очевидное многообразие реального мира оказывается необъяснимым. Трудность в том, что «тождество в различии» невозможно, если мы придерживаемся строгого монизма. Ибо «тождество в различии» предполагает много частичных истин, которые соединяются посредством взаимных связей в одно целое истины (into one whole of truth). Однако частичные истины в строгом монизме не просто не вполне истинны: они не существуют. Если бы такие суждения существовали — истинные или ложные, — это бы означало плюралистичность. Короче говоря,

вся концепция «тождества в различии» несовместима с аксиомой внутренних отношений; и все же без этой концепции монизм не может объяснить мира, без нее мир внезапно схлопывается, как шапокляк. Я заключаю, что аксиома ложна, а связанные с нею положения идеализма несостоятельны.

Таким образом, против аксиомы, согласно которой отношения необходимо коренятся в «природе» членов или образованного из них целого, доводы имеются, а в пользу этой аксиомы доводов, видимо, нет. Если аксиома отвергается, то бессмысленным становится и разговор о «природе» членов отношения: отнесенность (relatedness) не является более доказательством сложности; некоторое данное отношение может иметь место между многими различными парами членов и некоторый данный член может иметь много различных отношений к различным членам. «Тождество в различии» исчезает: есть тождество и есть различие, и комплексы могут иметь тождественные элементы и элементы различные. И мы не обязаны более говорить о какой-либо паре объектов, что они «в каком-то смысле» и тождественны, и различны — кстати, этот «какой-то» смысл всегда было жизненно необходимо оставлять непроясненным. Так мы получаем мир из многих вещей — с отношениями, которые нет надобности выводить из какой-то «природы» или схоластической сущности относящихся вещей. В этом мире все сложное состоит из простых вещей, между ними имеются отношения, и анализ не затрудняется на каждом шагу бесконечным регрессом. Допуская такой мир, остается спросить, что мы можем сказать о природе истины?»

Впервые важность вопроса об отношениях я осознал, работая над Лейбницем. Я обнаружил (в книгах о Лейбнице этого не было), что его метафизика открыто опирается на учение, согласно которому всякое суждение атрибутирует предикат субъекту и (что казалось ему почти тем же самым) всякий факт состоит из субстанции, обладающей некоторым свойством. Я обнаружил, что это же учение лежит и в основании систем Спинозы, Гегеля и Брэдли, которые, впрочем, разрабатывали его с большей логической строгостью.

Но философскую радость приносили не эти сухие логические теории. Я чувствовал настоящую свободу, мне будто удалось вырваться из душного помещения и оказаться на овеваемом свежим ветром морском мысу. Предположение, что пространство и время существуют только в моем уме, меня душило: я любил звездное небо даже больше, чем моральный закон, и Кантовы взгляды, по которым выходило, что моя любовь лишь субъективная фикция, были для меня невыносимы. В первом порыве освобождения я стал наивным реалистом и радовался, что трава действительно зеленая, вопреки мнению всех философов начиная с Локка. Не сумев в дальнейшем сохранить в себе этой приятной веры в ее нетронутой чистоте, я все же никогда более не запирался в темницу субъективизма.

У гегельянцев имелись всевозможные аргументы для доказательства «нереальности» тех или иных вещей. Число, пространство, время, материя — все это прямо обвинялось в самопротиворечивости. Ничто не было реальным, как нас убеждали, кроме Абсолюта, который мог мыслить только себя, поскольку не было ничего другого, о чем можно было бы мыслить; и Абсолют вечно мыслил те вещи, о которых мыслили в своих книгах философы-идеалисты.

Все аргументы гегельянцев, осуждавших занятия математикой и физикой, основывались на аксиоме внутренних отношений. Поэтому когда я ее отбросил, то начал верить всему, во что гегельянцы не верили. Это дало мне очень богатую (full) Вселенную. Я вообразил себе, что все числа сидят рядком на Платоновых небесах (см. мою книгу «Кошмары знаменитых людей» — статью «Кошмар Математика».) Я думал, что точки пространства и моменты времени действительно существуют и что материя вполне может состоять из элементов, находимых физикой. Я поверил в мир универсалий, состоящих по большей части из того, что обозначается глаголами и предлогами. Кроме того, я теперь не обязан был считать математику чем-то не вполне истинным. Гегельянцы утверждали, что «дважды два четыре» не совсем верно. Они, конечно, не имели в виду, что дважды два будет 4.00001 или что-нибудь в этом роде. Они хотели сказать, что Абсолют способен делать вещи и получше, чем складывание (впрочем, они не любили выражать эту мысль просто).

С течением времени моя Вселенная стала не такой комфортабельной. Восстав против Гегеля, я полагал, что вещь должна существовать, если доказательство Гегеля о том, что ее нет, неверно. Постепенно, с помощью «бритвы Оккама», я получил более гладковыбритую картину реальности. Я не имею в виду, что она позволяла доказать не-реальность сущностей, относительно которых показывалась их не-необходимость; однако аргументы в пользу их реальности были устранены. Я и сейчас полагаю, что невозможно опровергнуть существование целых чисел, точек, моментов или олимпийских богов. Может быть, они и реальны. Но для такого мнения нет ни малейшего основания.

В ранний период развития моей новой философии я много занимался лингвистическими вопросами. Меня интересовало, что именно образует единство комплекса, более специально — что образует единство предложения. Различие между предложением и словом было для меня загадкой. Я видел, что единство предложения зависит от наличия в нем глагола, но мне казалось, что глагол имеет в виду ту же самую вещь, что и соответствующее отглагольное существительное, хотя отглагольное существительное уже не обладает способностью связывать части комплекса. Меня беспокоило различие между словами «есть» и «бытие» («is» and «being»). Моя теща, известная и

энергичная религиозная деятельница, убеждала меня, что философия трудна лишь потому, что в ней много длинных слов. Я возражал ей, приводя такое предложение из своих записей: «Что *есть* означает — есть и, следовательно, отличается от *есть*, ибо «*есть* есть» бессмысленно». Нельзя сказать, что это предложение трудно из-за длинных слов. С течением времени такие проблемы перестали меня волновать. Они возникали из-за моей веры в то, что если слово что-нибудь означает, то должна быть какая-то вещь, которая имеется им в виду. В теории дескрипций, которую я предложил в 1905 году, показана ошибочность такой точки зрения; данная теория решила также и ряд других проблем, которые до этого не могли быть разрешены.

Хотя мои взгляды и изменились с того давнего времени, некоторые вещи я все же продолжаю считать чрезвычайно важными. Я и сегодня придерживаюсь учения о внешних отношениях и связанного в ним плюрализма. Я по-прежнему считаю, что отдельно взятая (isolated) истина вполне может быть истинной; что анализ не есть фальсификация; что любое не являющееся тавтологией суждение, если оно истинно, истинно в силу своего отношения к факту; и что факты в общем и целом независимы от опыта. Я не вижу ничего невозможного в существовании Вселенной, лишенной опыта. Больше того, я думаю, что опыт является весьма ограниченным и с космической точки зрения тривиальным аспектом крошечной части Вселенной. По всем этим вопросам мои взгляды не изменились с тех пор, как я отказался от учений Канта и Гегеля.

Глава 7

«PRINCIPIA MATHEMATICA»: ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ

На протяжении всего периода от 1900 до 1910 года Уайтхед * и я отдавали большую часть нашего времени тому, что в конце концов стало «Principia Mathematica». Хотя третий том этого труда был издан лишь в 1913 году, работа над ним (кроме вычитки гранок) была завершена уже в 1910 году, когда мы сдали рукопись в издательство Кембриджского университета. Моя книга «Принципы математики», которую я закончил 23 мая 1902 года, была слабым и весьма незрелым наброском будущего труда, но отличалась, однако, от него тем, что содержала дискуссии с другими философскими концепциями математики.

Наши проблемы были двух родов: философские и математические. Вообще говоря, Уайтхед оставил философские проблемы мне. Что касается математических проблем, то Уайтхед придумал большую часть нотации, за исключением того, что было взято у Пеано **; я проделал большую часть работы, связанной с рядами, а Уайтхед проделал большую часть всего ос-

тального. Но это относится только к первым наброскам. Каждая часть исправлялась по три раза. Когда один из нас заканчивал набросок, он посылал его другому, и тот обычно значительно изменял его. После этого автор первоначального варианта приводил все к окончательному виду. Вряд ли есть хоть одна строчка во всех трех томах, которая не была бы плодом нашего совместного труда.

Главная цель «Principia Mathematica» состояла в доказательстве того, что вся чистая математика следует из чисто логических предпосылок и пользуется только теми понятиями, которые определимы в логических терминах. Это было, разумеется, антитезой учению Канта, и первоначально задача виделась в том, чтобы внести лепту в дело опровержения «того софиста-филистимлянина», по выражению Георга Кантора *, добавлявшего для вящей точности: «который так плохо знал математику». Но со временем работа продвинулась еще в двух направлениях. С математической точки зрения были затронуты совершенно новые вопросы, которые потребовали новых алгоритмов и сделали возможным символическое представление того, что ранее расплывчато и неаккуратно выражалось в обыденном языке. С философской точки зрения наметились две противоположные тенденции: одна — приятная, другая — неприятная. Приятная состояла в том, что необходимый логический аппарат вышел не столь громоздким, как я вначале предполагал. Точнее, оказались ненужными классы. В «Принципах математики» много обсуждается различие между классом как единым (one) и классом как многим (many). Вся эта дискуссия вместе с огромным количеством сложных доказательств оказалась, однако, ненужной. В результате работа в ее окончательном виде была лишена той философской глубины, первым признаком которой служит темнота изложения.

Неприятная же тенденция была, без сомнения, очень неприятной. Из посылок, которые принимались всеми логиками после Аристотеля, выводились противоречия. Это свидетельствовало о неблагополучии в чем-то, но не давало никаких намеков на то, каким образом можно было бы исправить положение. Открытие одного такого противоречия весной 1901 года положило конец моему логическому медовому месяцу. Я сообщил о неприятности Уайтхеду, который «утешил» меня словами: «Никогда больше нам не насладиться блаженством утренней безмятежности».

Я увидел противоречие, когда изучил доказательство Кантора о том, что не существует самого большого кардинального числа. Полагая в своей невинности, что число всех вещей в мире должно составлять самое большое возможное число, я применил его доказательство к этому числу — мне хотелось увидеть, что получится. Это привело меня к открытию очень любопытного класса. Размышляя способом, который до тех пор казался адекватным, я полагал, что класс в некоторых слу-

чаях является, а в других — не является членом самого себя. Класс чайных ложек, например, не является сам чайной ложкой, но класс вещей, которые не являются чайными ложками, сам является одной из вещей, которые не являются чайными ложками. Казалось, что есть случаи и не негативные: например, класс всех классов является классом. Применение доказательства Кантора привело меня к рассмотрению классов, не являющихся членами самих себя; эти классы, видимо, должны образовывать некоторый класс. Я задался вопросом, является ли этот класс членом самого себя или нет. Если он член самого себя, то должен обладать определяющим свойством класса, т. е. не являться членом самого себя. Если он не является членом самого себя, то не должен обладать определяющим свойством класса и потому должен быть членом самого себя. Таким образом, каждая из альтернатив ведет к своей противоположности. В этом и состоит противоречие.

Поначалу я думал, что в моем рассуждении должна быть какая-то тривиальная ошибка. Я рассматривал каждый шаг под логическим микроскопом, но не мог обнаружить ничего неправильного. Я написал об этом Фреге *, который ответил, что арифметика зашаталась и что он увидел ложность своего Закона V. Это противоречие настолько обескуражило Фреге, что он отказался от главного дела своей жизни — от попытки вывести арифметику из логики. Подобно пифагорейцам, столкнувшимся с несоизмеримыми величинами, он нашел убежище в геометрии, явно посчитав, что вся его предшествующая деятельность была заблуждением. Что касается меня, то я чувствовал, что причина в логике, а не в математике, и что именно логику и следовало бы преобразовать. Я укрепился в этом мнении, когда открыл рецепт составления бесконечного числа противоречий.

Философы и математики реагировали на ситуацию по-разному. Пуанкаре, не любивший математическую логику и обвинявший ее в бесплодности, обрадовался: «Она больше не бесплодна, она рожает противоречия». Это блестящее замечание, впрочем, никак не способствовало решению проблемы. Некоторые другие математики, относившиеся неодобрительно к Георгу Кантору, заняли позицию Мартовского Зайца: «От этого я устал. Поговорим о чем-нибудь другом», что точно так же казалось мне неадекватным. Спустя какое-то время появились серьезные попытки решения со стороны людей, которые понимали математическую логику и осознавали насущную необходимость решения противоречия в терминах логики. Первым из них был Ф. П. Рамсей **, ранняя смерть которого, к сожалению, оставила его работу незаконченной. Но в годы, предшествующие изданию «Principia Mathematica», опыта решения проблемы не было и я находился по сути один на один с собственным замешательством.

Парадоксы обнаруживали и раньше, некоторые были из-

вестны в древности; как мне казалось, тогда ставили похожие проблемы, хотя авторы, писавшие после меня, считали, что проблемы греков были иного рода. Наиболее известен парадокс об Эпимениде-критянине, который сказал, что все критяне лжецы, и заставил людей сомневаться, не лгал ли он, когда говорил это. Этот парадокс в самой простой форме возникает, когда человек говорит: «Я лгу». Если он лжет, то ложно, что он лжет, и, следовательно, он говорит правду; но если он говорит правду, то лжет, ибо именно это он утверждает. Противоречие поэтому неизбежно. Это противоречие упоминается св. Павлом (Тит. I, 12), который, однако, не занимался его логическими аспектами, а доказывал с его помощью порочность язычников. Такие древние головоломки математики могли отрицать как не имеющие отношения к их предмету, но вот вопрос о самом большом кардинальном или ординальном числе они отбросить не могли, а он приводил их к противоречиям. Противоречие, связанное с самым большим ординалом, было обнаружено Бурали-Форти * еще до того, как я открыл свое противоречие, но в его случае дело было гораздо более сложным, и я поэтому позволил себе предположить, что в его рассуждения закралась какая-то незначительная ошибка. В любом случае его противоречие, будучи гораздо более простым, чем мое, казалось prima facie ** менее разрушительным. Правда, в конце концов я вынужден был признать, что оно не менее серьезно.

В «Принципах математики» я не претендовал на то, что решение найдено. Я писал в предисловии: «Издавая работу, содержащую так много нерешенных трудностей, я оправдываю это тем, что исследование не дало пока ближайшей перспективы для адекватного решения противоречия, обсужденного в главе X, и не позволило лучше разобраться в природе классов. Постоянно обнаруживаемые ошибки в решениях, какое-то время меня удовлетворявших, выявили всю серьезность проблем, которые не поддавались обманчиво правдоподобным теориям, порожденным поверхностным размышлением, а только скрывались под этими теориями; поэтому я счел за лучшее сформулировать трудности и не ждать того времени, когда меня убедит истинность какого-нибудь почти наверняка ошибочного учения». А в конце главы о противоречиях я сказал: «В противоречии не замешана никакая философия, оно порождено здравым смыслом и может быть разрешено, лишь если мы отринем одно из его допущений. Только гегелевская философия, которая живет за счет противоречий, может остаться безучастной, потому что находит подобные проблемы всюду. В любом другом учении столь прямой вызов требует ответа либо признания в бессилии. К счастью, других аналогичных трудностей, насколько я знаю, «Принципы математики» не содержат». В приложении к книге излагалось учение о типах как возможное решение. Впоследствии я убедился, что решение действительно обнаруживается с помощью этого учения, но в «Принципах математики» я при-

шел к его очень грубой и неадекватной форме. Мои выводы того времени выражены в последнем параграфе книги: «Резюмируем: как оказалось, специальное противоречие главы X решается с помощью учения о типах, но имеется по крайней мере одно аналогичное противоречие, которое, вероятно, неразрешимо с помощью этого учения. Тотальность всех логических объектов, или всех суждений, предполагает, по-видимому, фундаментальную логическую трудность. Каково окончательное ее решение, я не выяснил; но поскольку она оказывает влияние на сами основы рассуждения, я очень рекомендую всем, кто изучает логику, обратить на это внимание».

Завершив «Принципы математики», я начал настойчиво искать решение парадоксов. Это было почти личным вызовом, и при необходимости я готов был потратить на них всю оставшуюся жизнь. Однако по двум причинам я отказался от этого намерения. Во-первых, проблема в какой-то момент показалась мне тривиальной, а я ненавидел все недостойное внимания и интереса. Во-вторых, сколько я ни старался, решение не приходило. На всем протяжении 1903 и 1904 годов я почти все время занимался этим вопросом, но без каких-либо признаков успеха. Первой удачей стала (весной 1905 года) теория дескрипций. Она, разумеется, не была связана с противоречиями, но позже такая связь выявилась. В конце концов мне стало совершенно ясно, что в какой-то форме учение о типах существенно важно. Не настаивая на той конкретной форме, которая придана этому учению в «Principia Mathematica», я остаюсь при полном убеждении, что без теории типов парадоксы разрешить невозможно.

Когда я искал решение, мне казалось, что для того, чтобы решение выглядело удовлетворительным, необходимы три условия. Первое из них и абсолютно обязательное: противоречия должны исчезнуть. Второе — весьма желательное, хотя логически не непременное: решение должно оставить в неприкосновенности как можно больше математики. Третье, трудно формулируемое: решение должно, видимо, апеллировать к так называемому «логическому здравому смыслу», т. е. оказаться в конце концов таким, каким мы его и ожидали увидеть. Из этих трех условий первое, разумеется, признано всеми. Второе, однако, отвергается теми, кто считает, что значительные разделы анализа в их нынешней формулировке неверны. Третье условие не считают существенно важным те, кто довольствуется логической техникой. Профессор Куайн *, к примеру, нашел системы, которые привлекают своей изобретательностью. Но их нельзя считать удовлетворительными, поскольку они, видимо, созданы ad hoc **; и они отличаются от тех систем, которые представлял бы себе самый умный логик, если бы не знал о противоречиях. По этому вопросу, однако, вышло огромное количество трудной для понимания литературы, и я не буду касаться более тонких моментов.

Объясню общие принципы теории типов, не вдаваясь в трудные технические детали. Возможно, лучше всего будет начать с того, что имеется в виду под «классом». Возьмем пример из домашнего хозяйства. Допустим, в конце обеда хозяин предлагает на выбор три сладких блюда, настаивая на том, чтобы вы попробовали одно, два или все три, как вы пожелаете. Сколько линий поведения открыто перед вами? Вы можете от всего отказаться. Это первый выбор. Вы можете выбрать что-то одно. Это можно сделать тремя различными способами, и, следовательно, перед вами еще три варианта. Вы можете выбрать два блюда. Это также возможно сделать тремя способами. Или вы можете выбрать все три, что дает одну, последнюю, возможность. Общее число возможностей, таким образом, равно восьми, т. е. 2^3. Можно легко обобщить эту процедуру. Положим, перед вами n объектов и вы желаете знать, сколько путей имеется, чтобы ничего не выбрать, или что-то выбрать, или же выбрать все n. Вы обнаружите, что число путей 2^n. Если выразить это в логическом языке: класс из n-го количества элементов имеет 2^n подклассов. Это суждение истинно и в том случае, когда n бесконечно. Кантор как раз и доказал, что даже в этом случае 2^n больше, чем n. Применяя это, как сделал я, ко всем вещам во Вселенной, мы приходим к заключению, что классов вещей больше, чем вещей. Отсюда следует, что классы не являются «вещами». Но поскольку никто не знает точно, что означает слово «вещь» в этом утверждении, не очень-то легко точно сформулировать, что именно удалось доказать. Заключение, к которому я пришел, состояло в том, что классы — это просто подсобное средство в рассуждении. Классы приводили меня в замешательство уже в то время, когда я писал «Принципы математики». Тогда я выражал свои мысли на языке, который был реалистическим (в схоластическом смысле) в большей мере, чем мне представляется сегодня правильным. Я писал в предисловии к той работе: «Обсуждение неопределенностей (indefinables), составляющее главный предмет философской логики, имеет целью ясно увидеть и прояснить для других соответствующие сущности, чтобы разум мог быть с ними знаком * так же, как с красным цветом или вкусом ананаса. Там, где — как в данном случае — неопределимости получаются прежде всего в качестве необходимого остатка в процессе анализа, зачастую проще знать, что такие сущности должны быть, чем наблюдать их актуально; здесь имеется аналогия с процессом открытия Нептуна, с тем различием, что последний этап — поиски с помощью умственного телескопа сущности, которая имеет выводной характер, — нередко является самой трудной частью во всем предприятии. Признаюсь, что в случае с классами я не смог увидеть понятия, выполняющего те условия, которым должно удовлетворять понятие «класс». И противоречие, обсуждаемое в главе X, доказывает, что чего-то не хватает, но чего именно, я до сих пор не обнаружил».

Теперь мне следует сформулировать вопрос несколько иначе. Следует сказать, что если дана любая пропозициональная функция, скажем fx, имеется некоторая область значений x, для которых эта функция «значима», т. е. либо истинна, либо ложна. Если a принадлежит этой совокупности, то fa — суждение, которое либо истинно, либо ложно. Вдобавок к подстановке постоянной вместо переменной x есть еще две вещи, которые можно делать с пропозициональной функцией: можно утверждать, во-первых, что она всегда истинна, а во-вторых — что она иногда истинна. Пропозициональная функция «если x человек, то x смертен» всегда истинна; пропозициональная функция «x человек» иногда истинна. Таким образом, с пропозициональной функцией можно проделать следующие три вещи: первое — подставить константу вместо переменной; второе — утверждать все значения функции: и третье — утверждать некоторые значения или по крайней мере одно значение. Сама по себе пропозициональная функция есть лишь выражение, она ничего не утверждает и не отрицает. Равным образом класс есть лишь выражение; это удобный способ говорить о значениях переменной, при которых функция истинна.

Что касается последнего из перечисленных выше трех условий, которым должно отвечать решение, то я выдвинул теорию, которая, видимо, другим логикам не понравилась; однако я до сих пор считаю ее здравой. Эта теория заключалась в следующем. Когда я утверждаю все значения функции fx, то значения, которые может принимать x, должны быть определенными (definite), если я хочу, чтобы то, что я утверждаю, было определенным. Должна быть, так сказать, некоторая тотальность возможных значений x. Если я теперь стану образовывать новые значения в терминах этой тотальности, то тотальность, по-видимому, будет из-за этого расширяться и, следовательно, новые значения, к ней относящиеся, будут относиться к этой более широкой тотальности. Но поскольку они должны быть включены в тотальность, тотальность никогда не будет поспевать за ними. Все это напоминает попытки прыгнуть на собственную тень. Проще всего проиллюстрировать это на парадоксе лжеца. Лжец говорит: «Все, что я утверждаю, ложно». Фактически то, что он делает, это утверждение, но оно относится к тотальности его утверждений, и, только включив его в эту тотальность, мы получаем парадокс. Мы должны будем различить суждения, которые относятся к некоторой тотальности суждений, и суждения, которые не относятся к ней. Те, которые относятся к некоторой тотальности суждений, никак не могут быть членами этой тотальности. Мы можем определить суждения первого порядка как такие, которые не относятся к тотальности (no totality) суждений; суждения второго порядка — как такие, которые отнесены к тотальности суждений первого порядка и т. д. ad infinitum. Таким образом, наш лжец должен будет теперь сказать: «Я утверждаю ложное суждение первого порядка, ко-

торое является ложным». Но само это суждение — второго порядка. Он поэтому не утверждает суждения первого порядка. Говорит он нечто просто ложное, и доказательство того, что оно также и истинно, рушится. Такой же точно аргумент применим и к любому суждению высшего порядка.

Обнаруживается, что во всех логических парадоксах есть своего рода рефлексивная само-отнесенность, которую следует осудить по тем же причинам: она включает в себя в качестве члена тотальности нечто указывающее на эту тотальность и могущее иметь определенное значение, только если тотальность уже фиксирована.

Должен сознаться, что это учение не получило широкого признания, но я не вижу аргумента против, который казался бы мне неоспоримым.

Теория дескрипций, упомянутая выше, впервые была изложена в моей статье «О денотации» в журнале «Майнд» (1905). Она так поразила тогдашнего редактора журнала, посчитавшего ее нелепой, что он упрашивал меня пересмотреть ее и не настаивать на публикации. Но я был убежден в том, что она является здравой, и отказался уступить. Впоследствии статья получила широкое признание и стала считаться моим важнейшим вкладом в логику. Правда, сегодня ее отвергают те, кто отказывается от различения имен и других слов. Полагаю, такая реакция происходит из-за слабого знакомства с математической логикой. Во всяком случае, я не вижу в такой критике смысла. Признаюсь, однако, что учение об именах, наверное, немного сложнее, чем я когда-то полагал. Впрочем, сейчас я не буду рассматривать эти трудности и возьму язык в его обыденном употреблении.

Я использовал для доказательства противоположность имени «Скотт» и дескрипции «автор *Веверлея*». Утверждение «Скотт — автор Веверлея» выражает тождество, а не тавтологию. Георг IV желал знать, является ли Скотт автором *Веверлея,* но не желал знать, является ли Скотт Скоттом. Для всех, кто не изучал логику, это совершенно ясно. Но для логика в этом заключена головоломная трудность. Логики полагают (или полагали раньше), что если два выражения обозначают один и тот же объект, то суждение, содержащее одно выражение, всегда может быть заменено суждением, содержащим другое, и при этом остаться истинным, если оно было истинным, или ложным, если оно было ложным. Но, как мы только что видели, можно превратить истинное суждение в ложное, если заменить «автора Веверлея» на «Скотта». Отсюда видно, что необходимо различать между именем и дескрипцией: «Скотт» — это имя, а «автор *Веверлея*» — дескрипция.

Другое важное различие между именами и дескрипциями заключается в том, что имя не может осмысленно входить в суждение, если нет чего-то, что оно именует, в то время как дескрипция не подчиняется этому ограничению. Мейнонг *, к

работам которого я относился тогда с великим почтением, не сумел заметить этого различия. Он указывал, что можно делать утверждения с логическим субъектом «золотая гора», хотя никакой золотой горы не существует. Он доказывал, что когда вы говорите, будто золотой горы не существует, то очевидно, что есть нечто, о чем вы говорите, что этого не существует — а именно, золотая гора; следовательно, золотая гора должна пребывать в некоем туманном Платоновом мире бытия, ибо в противном случае ваше утверждение, что золотая гора не существует, не будет иметь значения. Признаюсь, что, пока я не пришел к теории дескрипций, этот аргумент казался мне убедительным. Существенно важным моментом в теории было то, что, хотя «золотая гора» может быть в грамматическом смысле субъектом значимого суждения, такое суждение, если его правильно проанализировать, больше не будет иметь субъекта. Суждение «золотая гора не существует» становится суждением «пропозициональная функция «*x* золотая и гора» ложна для всех значений *x*». Утверждение «Скотт — автор *Веверлея*» становится утверждением «для всех значений *x* «*x* написал *Веверлея*» эквивалентно «*x* — это Скотт». Здесь фраза «автор *Веверлея*» уже не встречается.

Теория дескрипций пролила также свет на то, что имеется в виду под «существованием». «Автор *Веверлея* существует» означает «имеется значение *c*, для которого пропозициональная функция «*x* написал Веверлея» всегда тождественна «*x* есть *c*» истинно». Существование в этом смысле может утверждаться только об описании, и, будучи проанализировано, оно оказывается случаем пропозициональной функции, истинной по крайней мере при одном значении переменной. Мы можем сказать: «Автор *Веверлея* существует», и мы можем сказать: «Скотт — автор Веверлея»; но «Скотт существует» — скверно с точки зрения грамматики. В лучшем случае это можно проинтерпретировать как означающее «человек, именуемый «Скоттом», существует», но «человек, именуемый «Скоттом» — это дескрипция, а не имя. Когда имя используют правильно, т. е. как собственно имя, грамматически неправильно было бы говорить: «это существует» («that exists»).

Центральная идея теории дескрипций состояла в том, что фраза может обусловливать значение предложения, не имея сама по себе (in isolation) никакого значения. Этому в случае дескрипций имеется точное доказательство: если бы «автор *Веверлея*» означало что-нибудь другое, чем «Скотт», то «Скотт — автор *Веверлея*» было бы ложно, а это не так. Если бы «автор *Веверлея*» означало «Скотт», то «Скотт — автор *Веверлея*» было бы тавтологией, а это не так. Следовательно, «автор *Веверлея*» не означает ни «Скотт», ни что-либо другое, т. е. «автор *Веверлея*» ничего не означает. Что и следовало доказать.

М. Шлик

ПОВОРОТ В ФИЛОСОФИИ

Время от времени учреждают призы за лучший очерк по вопросу: что достигнуто философией за некоторый период? Этот период обычно начинают именем какого-нибудь великого мыслителя, а завершение его видят в «настоящем». При этом предполагается, что прогресс философии ко времени данного мыслителя несомненен, что же касается дальнейших достижений, то они неясны.

Подобные вопросы выражают явное недоверие к философии того периода, который только что закончился. Создается впечатление, что мы имеем дело со скрытой формулировкой вопроса: а есть ли вообще хоть какое-то продвижение в философии за этот период? Ибо если бы мы были уверены, что достижения имеются, мы также знали бы, в чем они состоят.

Если мы относимся к прошлому менее скептически и видим в его философии непрерывный ряд развития, то оправданием такому отношению может служить лишь повышенное чувство почтительности, с которым мы рассматриваем все, что занимает достойное место в истории. Кроме того, по крайней мере древние философы продемонстрировали свою способность оказывать историческое влияние. Поэтому в суждениях о них имеется в виду скорее их историческая, нежели действительная значимость, особенно если мы — как это часто бывает — не отваживаемся различать то и другое.

Очень редко наиболее способные из мыслителей считали, что результаты предшествующего философствования, включая и классические образцы, являются несомненными. Это доказывается тем, что почти каждая новая система начинает все сначала — каждый мыслитель ищет свое собственное основание и не желает стоять на плечах предшественников. Декарт (не без причины) чувствовал, что начинает все совершенно по-новому; Спиноза верил, что его математическая форма (конечно, второстепенная) является открытием подлинного философского метода; Кант был убежден, что предложенный им путь в конце концов превратит философию в науку. Примеры можно множить, ибо практически все великие мыслители стремились провести радикальную реформу философии и считали это существенно важной задачей.

Эту особенность философии так часто описывали, о ней так часто сожалели, что бесполезно было бы вновь все это обсуждать. Молчаливый скептицизм и воздержание от суждений кажутся единственно правильным отношением к проблеме. Опыт двух тысяч лет, видимо, научил, что попытки положить конец хаосу систем и изменить судьбу философии нельзя более принимать всерьез. Указание на то, что успех в решении самых упрямых проблем был все же достигнут, знающего человека не

убедит; ибо есть опасность, что философия просто никогда и не доходила до постановки подлинных «проблем».

Я говорю об этой широко известной анархии философских позиций, чтобы не оставалось никаких сомнений в том, что я в полной мере осознаю масштаб и значение того взгляда, который хотел бы сейчас высказать. Я убежден, что мы сейчас переживаем решающий поворот в философии, и наше мнение о том, что бесплодному конфликту систем пришел конец, можно оправдать вполне объективными соображениями. Уже сейчас мы обладаем методами, которые делают такие конфликты в принципе ненужными, и следует лишь решительным образом их применить. ⟨...⟩

Новое зародилось в логике. Лейбниц смутно видел начало, Бертран Рассел и Готлоб Фреге проделали важную работу в последние десятилетия, но первым, кто приблизился к решающему повороту, был Людвиг Витгенштейн (в его «Логико-философском трактате», 1922).

Хорошо известно, что в последние десятилетия математики разработали новые логические методы, вначале главным образом для решения своих собственных проблем, которые не могли быть решены с помощью традиционных методов. Развитая таким образом логика обнаружила свои преимущества и в других областях и вскоре, несомненно, вытеснит старые формы. Является ли эта логика мощным средством, которое в принципе позволит нам встать над всеми философскими конфликтами? Дает ли она нам общие правила, с помощью которых все традиционные проблемы философии могут быть решены, по крайней мере принципиально?

Если все дело только в этом, то я вряд ли вправе говорить о совершенно новой ситуации. Ибо здесь был бы только постепенный, как бы технический прогресс (как, например, в том случае, когда изобретение двигателя внутреннего сгорания в конце концов решило проблему полетов). Как бы высоко мы ни ценили новые методы, понятно, что ничего фундаментального нельзя достигнуть единственно с помощью развития метода. Поворот, следовательно, необходимо объяснять не логикой самой по себе, но чем-то совершенно другим. Конечно, он был вызван логикой и сделался возможным именно благодаря ей. Однако суть дела в чем-то гораздо более глубоком, а именно в вопросе о природе самой логики.

Довольно давно уже был высказан взгляд, что логическое в некотором смысле есть чисто *формальное*; это мнение часто повторялось, однако не было ясности относительно природы чистых форм. Ключ к пониманию их происхождения следует искать в том факте, что всякое познание есть выражение, или репрезентация. А именно познание выражает факт, который в познании познается. Это может случиться весьма по-разному, в рамках разных языков, с помощью любой произвольной системы знаков. Все эти возможные способы репрезентации — если

они действительно выражают одно и то же знание — должны иметь что-то общее; и это общее в них есть их логическая форма.

Так что все знание является знанием лишь в силу его формы. Именно через форму оно репрезентирует познанный факт. Но саму форму нельзя в свою очередь репрезентировать. Она одна имеет отношение к познанию. Все остальное в выражении несущественно и случайно и не отличается, скажем, от чернил, с помощью которых мы записываем утверждения.

Это простое замечание имеет чрезвычайно важные последствия. Помимо всего прочего, оно позволяет нам избавиться от традиционных проблем «теории познания». Исследования, касающиеся человеческой «способности к познанию», если и поскольку они не становятся частью психологии, заменяются тогда соображениями, касающимися природы выражения, или репрезентации, т. е. всякого возможного «языка» в самом общем смысле этого слова. Вопросы об «истинности и границах познания» исчезают. Познаваемо все, что может быть выражено, и это является тем предметом, относительно которого можно задавать осмысленные вопросы. Не существует, следовательно, вопросов, на которые в принципе нельзя дать ответа, не существует проблем, которые не имеют решения. То, что принималось раньше за такие вопросы, суть не подлинные вопросы, а бессмысленные цепочки слов. Разумеется, внешне они выглядят как вопросы, поскольку удовлетворяют обычным правилам грамматики, но на самом деле состоят из пустых звуков, ибо нарушают более глубокие внутренние правила логического синтаксиса, обнаруженные с помощью новых способов анализа.

Если мы встречаемся с подлинной проблемой, то в теории всегда можно открыть путь, приводящий к ее решению. Ибо очевидно, что указание пути решения совпадает с указанием смысла этой проблемы. Практическое следование по этому пути может, конечно, затрудняться обстоятельствами фактического порядка — например, недостатком человеческих способностей. Акт верификации, к которому в конце концов приводит путь решения, всегда одинаков: это некий определенный факт, который подтвержден наблюдением и непосредственным опытом. Таким способом определяется истинность (или ложность) каждого утверждения — в обыденной жизни или в науке. И не существует других способов проверки и подтверждения истин, кроме наблюдения и эмпирической науки. Всякая наука (если и поскольку мы понимаем под этим словом содержание, а не человеческие приспособления для его открытия) есть система познавательных предложений, т. е. истинных утверждений опыта. И все науки в целом, включая и утверждения обыденной жизни, есть система познаваний. Не существует (в добавлении к этому) какой-то области «философских» истин. Философия не является системой утверждений; это не наука.

Но тогда что же это? Конечно, это не наука, но тем не ме-

нее она есть нечто столь значительное и важное, что ее, как и раньше, можно удостоить звания Царицы Наук. Ибо нигде не записано, что Царица Наук сама должна быть наукой. Поворот, происходящий сегодня, характеризуется тем, что мы видим в философии не систему познаваний, но систему *действий*; философия — такая деятельность, которая позволяет обнаруживать или определять значение предложений. С помощью философии предложения объясняются, с помощью науки они верифицируются. Наука занимается истинностью предложений, а философия — тем, что они на самом деле означают. Содержание, душа и дух науки состоят, естественно, в том, что именно в действительности означают ее предложения; философская деятельность по наделению смыслом есть, таким образом, альфа и омега всего научного знания. Это понимали и раньше, когда говорили, что философия одновременно и лежит в основании, и является высшей точкой в здании науки. Правда, ошибочно полагали, что фундамент состоит из «философских» предложений — предложений теории познания, а венцом являются философские предложения, называемые метафизикой.

Легко видеть, что в задачу философии не входит формулирование предложений — наделение предложений смыслом не может быть осуществлено с помощью самих предложений. Ибо если, скажем, я говорю о смысле моих слов, применяя разъясняющие предложения и определения, т. е. с помощью других слов, следовало бы спросить в свою очередь о смысле этих разъясняющих слов и т. д. Это не может продолжаться до бесконечности и всегда приходит в конечном счете к указаниям на то, что имеется в виду и, таким образом, к реальным актам; однако сами эти действия не могут быть далее разъяснены, да они и не нуждаются в разъяснении. Окончательное наделение смыслом, таким образом, всегда происходит с помощью *деяний*. Именно деяния, или действия, составляют философскую деятельность.

Одной из самых серьезных ошибок прошлого была вера в то, что действительное значение и подлинное содержание точно так же формулируются в виде предложений и, следовательно, могут быть репрезентированы в познавательных предложениях. Это было ошибкой «метафизики». Усилия метафизиков всегда были направлены на абсурдную цель — выразить чистое качество («сущность» вещей) с помощью познавательных предложений, т. е. высказать невысказываемое[1]. Качества не могут быть «высказаны». Они могут быть лишь показаны в опыте*. Однако к этому показыванию познавание не имеет никакого отношения.

Таким образом, метафизика гибнет не потому, что человеческий разум не в состоянии разрешить ее задач (как, к примеру,

---

[1] См. мою статью «Erleben, Erkennen, Metaphysik», *Kantstudien*. Vol. 31 (1930).

думал Кант), но потому, что таких задач не существует. С обнаружением ошибочных формулировок этой проблемы объясняется также и история метафизических споров.

Если наша концепция в главном верна, мы должны быть способны обосновать ее и исторически. Следует объяснить изменение в смысле слова «философия».

Вот в чем здесь дело. Если в древности (и даже до самого последнего времени) философия считалась тождественной всякому чисто теоретическому научному исследованию, то это указывает на тот факт, что наука была в состоянии сама выполнять задачу прояснения собственных фундаментальных понятий. Эмансипация специальных наук от философии доказывает, что смысл некоторых фундаментальных понятий стал достаточно ясен, чтобы обеспечить в дальнейшем успешную работу с ними. Если сегодня этика и эстетика, а зачастую также психология считаются ответвлениями философии, это означает, что они не обладают пока достаточно ясными базисными понятиями, что их усилия до сих пор направлены главным образом на *смысл* собственных утверждений. Наконец, если внутри уже установившейся науки в какой-то момент возникает вдруг необходимость заново поразмыслить над истинным смыслом фундаментальных понятий и в результате достигается более глубокое понимание их смысла, это сразу же считается выдающимся философским достижением. Все согласны, например, что работа Эйнштейна, направленная на анализ смысла утверждений о времени и пространстве, была философским достижением. Здесь мы должны добавить, что решающие и эпохальные шаги в науке всегда имеют такой характер; они предполагают прояснение смысла фундаментальных утверждений, и только те достигают в них успеха, кто способен к философской деятельности. Великий исследователь — всегда философ.

Часто также название «философия» применяется к действиям, которые направлены не на чистое познание, а на поведение в жизни. Это вполне понятно. Ибо мудрый человек возвышается над неразумной толпой только тем, что может указать более ясно смысл утверждений и вопросов, относящихся к жизненным отношениям, фактам и желаниям.

Поворот в философии означает также решительный отказ от ошибочных путей, которые были намечены во второй половине XIX века и привели к совершенно неправильным оценкам того, что такое философия. Я имею в виду представление об индуктивном характере философии и соответственно убеждение, что философия состоит исключительно из предложений, обладающих гипотетической истинностью. Идея о том, что предложения философии лишь вероятны, не была ранее популярной. Мыслители прошлого отвергли бы такую идею как несовместимую с достоинствами философии, и в этом проявлялось здоровое инстинктивное ощущение, что философия должна заниматься поиском последних оснований познания. Обратной стороной ме-

дали была догма о том, что философия ищет безусловно истинные *априорные* аксиомы; это мы должны рассматривать как крайне неудачное выражение указанного инстинкта, особенно в свете того, что философия вообще не состоит из предложений. Однако мы тоже верим в достоинство философии и считаем несовместимыми с ним недостоверность и вероятность; и мы рады, что решающий поворот делает невозможными такие концепции. Ибо понятия вероятности или недостоверности просто неприложимы к действиям по осмыслению, которые образуют философию. Она должна устанавливать смысл предложений как нечто явно окончательное. Либо у нас есть этот смысл, и тогда мы знаем, что означает это предложение, либо мы не обладаем таким знанием и в этом случае имеем дело с пустыми словами, а вовсе не с предложениями. Нет ничего, что было бы посередине, и не может быть и речи о «вероятности» того, что некоторый данный смысл является верным. Таким образом, совершив поворот, философия доказывает достоверный характер своих предложений еще яснее, чем раньше.

И только за счет такого поворота может быть прекращен спор систем. Я повторяю: в результате нового взгляда на вещи мы можем сегодня считать этот спор практически законченным. Надеюсь, что это будет со всей ясностью отражено на страницах данного журнала * в начальный период его существования.

Разумеется, останутся еще многочисленные попятные движения. Конечно, многие философы столетиями еще будут бродить по проторенным путям и обсуждать старые псевдопроблемы. Но в конце концов их перестанут слушать: они станут напоминать актеров, которые продолжают играть даже после того, как аудитория опустела. И тогда не будет необходимости обсуждать какие-то особые «философские проблемы», ибо можно будет по-философски говорить о каких угодно проблемах, т. е. обсуждать их ясно и осмысленно.

М. Шлик

О ФУНДАМЕНТЕ ПОЗНАНИЯ

I

Все значительные попытки создать теорию познания строились как решение проблемы достоверного знания. А эта проблема в свою очередь вырастала из стремления к абсолютной достоверности.

Существует взгляд, согласно которому утверждения обыденной жизни и науки могут быть в лучшем случае лишь вероятными и даже самые общие результаты науки, подкрепляемые всем человеческим опытом, суть не более чем гипотезы. Это

воззрение постоянно стимулировало философскую мысль — начиная с Декарта и даже, хотя это и не столь очевидно, со времен античности — к поискам неколебимого, несомненного основания, некоего твердого базиса, на котором могло бы покоиться наше недостоверное познание. Недостоверность обыкновенно объясняли невозможностью, скорее всего принципиальной, построить более надежную структуру силой человеческого мышления. Однако все же продолжались поиски фундамента, который существовал бы прежде всяких построений и не был бы шатким.

Усилия в этом направлении предпринимались даже «релятивистами» и «скептиками», которые не признавали возможности такого поиска. Пути поиска были различными, как и связанные с ними мнения. Проблема «протокольных предложений», их структуры и функций есть новейшая форма, в которую философия, или скорее решительный эмпиризм наших дней, облекает поиски последнего основания познания.

Первоначально под «протокольными предложениями» понимались — как это видно из самого наименования — те предложения, которые выражают *факты* абсолютно просто, без какого-либо их переделывания, изменения или добавления к ни чего-либо еще, — факты, поиском которых занимается всяка наука и которые предшествуют всякому познанию и всякому суждению о мире. Бессмысленно говорить о недостоверны фактах. Только утверждения, только наше знание могут быт недостоверными. Поэтому если нам удастся выразить факты «протокольных предложениях», без какого-либо искажения, т они станут, наверное, абсолютно несомненными отправным точками знания. Конечно, мы оставляем их, когда переходим утверждениям, актуально употребляемым в жизни или наук (такого рода переход является, видимо, переходом от «сингулярных» к «универсальным» предложениям), но они тем не ме нее образуют твердый базис, которому все наши познан обязаны присущей им степенью правильности.

И не имеет значения, были или не были сформулирова на самом деле эти так называемые протокольные предложени т. е. были ли они высказаны, записаны или даже явно «помыс лены»; надо только знать, какие предложения образуют баз актуальных обозначений, и быть способными в любой момен их реконструировать. Когда, например, исследователь записы вает, что «при таких-то и таких-то условиях стрелка показыва ет 10,5», он знает, что это означает «две черные линии пересек лись» и что слова «при таких-то и таких-то условиях» (пред ставим себе, что условия здесь оговорены) точно так же скла дываются в определенные протокольные предложения, которы если бы он пожелал, могли бы быть сформулированы точно, хо тя, наверное, это было бы трудно.

Вряд ли кто-то станет оспаривать, что знание в жизни и на уке в *каком-то* смысле *начинается* с констатации фактов и чт

«протокольные предложения», в которых они фиксируются, находятся в том же самом смысле в *начале* науки. Что это за смысл? В каком смысле должно быть понято «начало» — во временном или в логическом?

Уже здесь мы обнаруживаем много путаницы и неясностей. Я сказал ранее, что неважно, делаются ли (или высказываются) такие утверждения актуально или нет, и это, очевидно, означает, что они не обязательно должны стоять в начале *по времени,* но могут быть, если возникнет такая необходимость, найдены и позже. Необходимость в их формулировке может появиться в том случае, если мы пожелаем прояснить для себя смысл предложения, которое мы действительно записали. Следует ли тогда понимать отнесение к протокольным предложениям в *логическом* смысле? В этом случае они будут отличаться какими-то определенными логическими свойствами, своей структурой, своим местом в системе науки, и тогда мы должны будем решить задачу выявления этих свойств. Фактически именно так Карнап *, например, первоначально ставил вопрос о протокольных предложениях, хотя и объявил потом, что данный вопрос решается с помощью произвольного выбора [1].

С другой стороны, часто предполагают, что под «протокольными предложениями» должны пониматься только те предложения, которые также и по времени предшествуют другим предложениям науки. Правильная ли это точка зрения? Мы должны помнить, что имеем дело с последним базисом знания о *реальности.* Недостаточно было бы трактовать утверждения как, скажем, «идеальные конструкции» (в платоновском смысле). Нам следует обратиться, скорее, к реальным происшествиям, событиям, которые случаются во времени,— они-то и есть то, о чем высказываются суждения. Поэтому мы должны заняться происходящими в психике актами «мышления» или же физическими актами «говорения» или «письма». Поскольку психические акты суждения пригодны для установления интерсубъективно верного знания только в том случае, когда они переведены в вербальные или письменно зафиксированные выражения (т. е. в физически существующую систему символов), то «протокольные предложения» следует рассматривать как некоторые произнесенные, записанные или напечатанные предложения. Например, какие-то символические комплексы из звуков или типографской краски, будучи переведены с обычных сокращений на полноценную речь, означают нечто вроде «М-р N. N. в такое-то и такое-то время наблюдал то-то и то-то в таком-то и таком-то месте» (этого взгляда придерживался, в частности, О. Нейрат) [2]**. В самом деле, если проследить путь, которым мы действительно идем, когда добываем знание, то обязательно обнаруживаешь этот источник: напечатанные в книгах пред-

---

[1] Carnap. „Über Protokollsätze", Erkenntnis. Vol. III. P. 216 ff.
[2] Neurath. „Protokollsätze", Erkenntnis. Vol. III. P. 104 ff.

2*

ложения, слова, произносимые учителем, наши собственные на-блюдения (в последнем случае мы сами являемся N. N.).

С этой точки зрения протокольные предложения — реальные происшествия в мире, и они по времени предшествуют другим реальным процессам, вроде «построения науки» или производства личного знания.

Не знаю, насколько различие, проведенное здесь между логическим и временным первенством протокольных предложений, соответствует различиям во взглядах, которых придерживаются современные авторы, — это неважно. Нашей целью является установление не того, кто именно высказал правильный взгляд, но того, в чем этот правильный взгляд *заключается*. А для этого наше различение двух точек зрения будет весьма полезным.

По существу эти два взгляда совместимы друг с другом, поскольку утверждения, регистрирующие простые данные наблюдения и стоящие по времени в начале, могут быть одновременно теми же, которые в силу своей структуры образуют логический отправной пункт науки.

II

Нас прежде всего будет интересовать следующий вопрос: что дает формулировка проблемы последнего базиса познания в терминах протокольных предложений? Ответ на этот вопрос сам по себе явится путем к решению проблемы.

Думаю, что значительным усовершенствованием метода является попытка искать базис познания, выявляя не первичные *факты*, а первичные *предложения*. Но я думаю также, что из этого достижения не было извлечено максимума пользы, возможно, в результате непонимания того, что речь в общем-то идет о старой проблеме базиса. Позиция, к которой привело рассмотрение протокольных предложений, на мой взгляд, несостоятельна. Она приводит к своего рода релятивизму, необходимо следующему из того взгляда, что протокольные предложения суть эмпирические факты, на которых затем строится здание науки.

Другими словами: когда протокольные предложения трактуют таким образом, то сразу же возникает вопрос о достоверности, с которой можно утверждать об их истинности; и мы должны признать, что здесь возникает множество самых разных сомнений.

Например, мы встречаем в книге предложение, в котором говорится, что N. N. применил некий инструмент, чтобы проделать некое наблюдение. Мы можем при определенных обстоятельствах этому верить. Однако это предложение (и наблюдение, которое оно фиксирует) ни в коем случае нельзя считать *абсолютно* достоверным. Ибо возможность ошибки очень велика. N. N. мог по небрежности или ненамеренно описать что т

такое, что не репрезентирует наблюдаемый факт правильно; в записи о нем или в печати также могли закрасться ошибки. По сути дела и допущение, что символы в книге сохраняют свою форму хотя бы на мгновение и не изменяются «сами по себе» в другие предложения, тоже есть эмпирическая гипотеза, которая, будучи гипотезой, никогда не может быть строго верифицирована. Ибо всякая верификация покоится на таких же допущениях и на предположении, что наша память не вводит нас в заблуждение по крайней мере в течение краткого временного интервала и т. д.

Это означает, разумеется, — и некоторые указывают на это почти с триумфом, — что трактуемые таким способом протокольные предложения в принципе ничем не отличаются от любых других предложений науки: они являются гипотезами и ничем другим кроме гипотез. Они не являются неоспоримыми, и их можно использовать в строительстве системы науки, пока они поддерживаются или во всяком случае не опровергаются другими гипотезами. Таким образом, мы всегда оставляем за собой право изменить протокольные предложения, и коррекции очень часто и на самом деле происходят, когда мы элиминируем некоторые протокольные предложения, объявляя, что они, должно быть, явились результатом какой-то ошибки.

Даже в случае утверждений, которые мы делаем сами, не исключается принципиальная возможность ошибки. Мы допускаем, что наше сознание в тот момент, когда суждение было высказано, могло быть в состоянии спутанности и что опыт, о котором мы сейчас говорим как об опыте, который мы имели две минуты назад, может оказаться на деле галлюцинацией или чем-то, чего не было вовсе.

Таким образом, ясно, что в рамках этого взгляда протокольные предложения не имеют никакого сходства с тем, что является целью поисков твердого базиса познания. Наоборот, в результате мы должны отказаться от исходного различения протокольных и непротокольных суждений как различения бессмысленного. Итак, мы начинаем понимать, как люди приходят к мысли [3], что любые предложения науки можно отобрать произвольно и назвать «протокольными предложениями» и что поэтому вопрос о том, какие именно предложения так выбираются, есть вопрос об удобстве.

Но можем ли мы согласиться с этим? Только ли в удобстве здесь дело? Не в том ли дело, откуда берутся эти особые предложения, каково их происхождение, их история? И вообще, что здесь имеется в виду под удобством? Какова наша цель, когда мы делаем и выбираем предложения?

Цель может принадлежать только самой науке: достижение *истинного* описания фактов. Для нас очевидно, что проблема базиса знания состоит именно в нахождении критерия истин-

[3] К. Поппер * в изложении Карнапа (op. cit. Erkenntnis. Vol. III. P. 223).

ности. Конечно же, причиной введения термина «протокольные предложения» было прежде всего то, что он помогал выделить некоторые предложения, истинностью которых можно было бы измерить, как линейкой, истинность всех других предложений. Но, согласно только что изложенной точке зрения, этот измерительный стержень оказался бы столь же относительным, как, скажем, любые измерительные стержни в физике. И именно этот взгляд вместе с его следствиями был предложен как средство для вытравливания последних остатков «абсолютизма» в философии [4].

Но что тогда вообще остается в качестве критерия истинности? Поскольку предлагается не то, что все научные предложения должны согласовываться с некоторыми определенными протокольными предложениями, но скорее то, что все предложения должны согласовываться друг с другом, — с тем результатом, что каждое отдельное предложение рассматривается как в принципе могущее быть исправленным, то истина может заключаться лишь во *взаимном согласии предложений.*

III

Этот взгляд, который был в данном контексте явно сформулирован и представлен, например, Нейратом, хорошо известен в новейшей философии. В Англии его обычно называют «когерентной теорией истинности» и противопоставляют старой «корреспондентной теории». Следует заметить, что слово «теория» здесь совершенно не подходит. Ибо наблюдения, касающиеся природы истины, явно иного характера, чем научные теории, всегда являющиеся некоторой системой гипотез.

Суть нового взгляда выражают, противопоставляя его старому: согласно традиционному взгляду, истинность предложения состоит в том, что оно согласуется с фактами; по новому взгляду — теории когеренции — истинность предложения состоит в его согласии с системой других предложений.

Я не стану здесь разбирать вопрос о том, можно ли последний взгляд интерпретировать и так, что внимание будет обращено на нечто вполне правильное (а именно, на тот факт, что в одном определенном смысле мы не можем «выйти за границы языка», как это формулирует Витгенштейн). Скорее, я должен показать, что в той интерпретации, которая требуется настоящим контекстом, взгляд этот недостаточно убедителен.

Если истинность предложения состоит в его когеренции, или согласии с другими предложениями, нам надо ясно понимать, что имеется в виду под «согласием» и *какие* предложения имеются в виду под «другими».

На первый вопрос ответить легко. Поскольку под «согласием» не может иметься в виду, что предложение, подлежащее

[4] Carnap. Op. cit. P. 228.

проверке, утверждает то же самое, что другие предложения, остается только тот смысл, что они должны быть *совместимыми* с ним, т. е. что между ними нет противоречий. Истина состоит тогда просто в отсутствии противоречия. Однако по вопросу о том, может ли истинность быть отождествлена просто с отсутствием противоречия, нечего и спорить. Следовало давным-давно признать, что только в случае тавтологии можно уравнивать истинность (если вообще применять этот термин) и отсутствие противоречий, как, например, в случае предложений чистой геометрии. Однако в таких предложениях намеренно устранена какая-либо связь с реальностью; это лишь формулы внутри некоторого исчисления; нет смысла в случае предложений чистой геометрии спрашивать, согласуются ли они с фактами мира: они должны быть совместимыми только с аксиомами, произвольно положенными в начало (к тому же обычно требуется, чтобы они следовали из аксиом), и тогда мы называем их истинными, или правильными. Перед нами в точности то, что раньше называли *формальной* истиной и отличали от истины *материальной*.

Последняя есть истина синтетических предложений, предложений о фактах, и если мы желаем описать их с помощью концепции отсутствия противоречий (согласия с другими предложениями), то можем это сделать, только если скажем, что они не могут противоречить *очень специальным* предложениям, а именно тем, которые выражают «факты непосредственного наблюдения». Критерием истинности не может быть совместимость с любыми предложениями; согласие требуется лишь с некоторыми исключительными предложениями, которые вовсе не являются произвольно выбранными. Другими словами, отсутствие противоречий само по себе — недостаточный критерий материальной истинности, речь идет скорее о совместимости с очень специальными предложениями. И для обозначения этой совместимости нет никакой причины не употреблять — я даже считаю, что это употребление в высшей степени оправданно — старого доброго выражения «согласие с реальностью».

Поразительная ошибка «когерентной теории» может быть объяснена только тем фактом, что ее защитники и толкователи размышляли лишь о предложениях, которые актуальны в науке, и считали их своими единственными примерами. Поэтому отношение непротиворечивости было, по сути дела, достаточным, но только потому, что предложения эти имеют очень специальный характер. Они в некотором смысле (сейчас я его разъясню) «происходят» из предложений наблюдения, они «извлекаются» — можно с уверенностью использовать здесь традиционную терминологию — «из опыта».

Если серьезно рассматривать когерентность в качестве общего критерия истинности, мы должны считать всякого рода сказки столь же истинными, как исторические свидетельства или утверждения в трудах по химии, — конечно, в том случае,

се не от того (за исключением очень специальных случаев), требует ли его сохранение коррекции многих других предложений и возможной реорганизации всей системы знания в целом.

Прежде чем применять принцип экономии, следует знать, к каким предложениям он должен применяться. И если бы принцип экономии был *единственным* решающим правилом, то ответ мог бы быть только таким: ко *всем*, которые утверждаются (или когда-либо утверждались) с какой бы то ни было претензией на правильность. На деле фразу «с какой бы то ни было претензией на правильность» следует опустить, ибо как бы мы отличали такие предложения от тех, которые утверждаются совершенно произвольно, в качестве шуток или с целью обмана? Это различение не может быть даже сформулировано, если не принимать во внимание *происхождение* предложений. Так мы снова обнаруживаем, что пришли к вопросу об их природе. Без классификации предложений по их происхождению любое применение принципа экономии будет абсурдным. Но как только предложения изучены в том, что касается их природы, тут же становится очевидным, что мы тем самым уже упорядочили их по степени правильности и что места для применения принципа экономии уже не осталось (кроме некоторых очень специальных случаев в еще формирующихся областях науки). Мы также можем видеть, что такое упорядочение указывает путь к базису, поиском которого мы занимаемся.

V

Здесь, конечно, нужна величайшая тщательность. Ибо мы пустились в путь по дороге, которой шли со времен античности все те, кто когда-либо искали последние основания истины. И они неизменно терпели поражение, стремясь достигнуть цели. Упорядочивая предложения по их происхождению (делая это для оценки их достоверности), я начинаю с того, что отвожу особое место тем из них, которые делаю сам. На втором месте предложения, принадлежащие прошлому: поскольку их достоверность может быть ослаблена «ошибками памяти», то чем они отдаленнее по времени, тем более ослабляется их достоверность. С другой стороны, предложения, которые располагаются на вершине и не подлежат никакому сомнению, — это те, которые выражают факты нашего собственного «восприятия» или чего-то в этом роде. Такие предложения кажутся простыми и ясными, однако несмотря на это, философы оказывались в безнадежно запутанном лабиринте, как только делали попытку использовать их в качестве основания всего познания. Частями этого запутанного лабиринта являются, например, те формулировки и дедукции, которые находились в центре бесчисленных философских диспутов по темам: свидетельство внутреннего восприятия», «солипсизм», «солипсизм настоящего мо-

мента», «достоверность самосознания» и т. д. Картезианское cogito ergo sum — самая известная формулировка, к которой привел этот путь — конечный пункт, и к нему приблизился уже Августин. Что касается cogito ergo sum, мы наконец разобрались, в чем тут дело: мы знаем, что это просто псевдоутверждение, которое не становится подлинным, даже если выражать его в форме «cogitatio est» — «содержания сознания существуют»[5]. Такое утверждение, само по себе ничего не выражающее, не может ни в каком смысле служить базисом чего бы то ни было. Оно не является познавательным, и на нем ничего не основывается. Не может оно и придавать достоверность какому-то познанию.

Существует поэтому большая опасность, что, следуя по указанному пути, мы придем к пустым словесам вместо искомого базиса. За критической теорией протокольных предложений стоит на самом деле желание избежать этой опасности. Но предложенный ею выход неудовлетворителен. Его *существенный* недостаток состоит в игнорировании различия предложений по рангу, что выражается яснее всего в том факте, что для системы науки, которая принимается за «правильную», единственно решающее значение в конце концов имеют лишь наши *собственные* утверждения.

Теоретически представимо, что мои собственные наблюдения никак не подкрепляют утверждений, которые делают о мире другие люди. Возможно, что все книги, которые я читаю, все учителя, которых слушаю, пребывают в полнейшем согласии, никогда не противоречат друг другу, однако при этом их утверждения просто несовместимы с большей частью моих утверждений наблюдения. (Некоторые трудности будут сопровождать в этом случае проблему изучения языка и его употребления в коммуникации, но они могут быть устранены с помощью определенных допущений, касающихся тех мест, в которых возникают противоречия.) Согласно критикуемому взгляду, я в этом случае должен просто пожертвовать своими «протокольными предложениями», ибо им будет противоречить подавляющее большинство других предложений, которые сами находятся во взаимном согласии, и невозможно ожидать, что они будут исправлены соответственно моему собственному ограниченному и фрагментарному опыту.

Но что же тогда произойдет? Прежде всего, я ни при каких обстоятельствах не откажусь от моих собственных предложений наблюдения. Наоборот, я могу принять только систему знания, в которую они входят без искажения И я всегда могу построить такую систему. Мне только нужно считать других людей сонными идиотами, в сумасшествии которых прослеживается замечательная метода, или — если выражаться более объективно — я сказал бы, что другие живут в мире, который от-

[5] Ср.: „Positivismus und Realismus“, Erkenntnis. Vol. III. P. 20.

личается от моего и имеет ровно столько общего с моим миром, чтобы возможно было достигнуть понимания средствами одного и того же языка. В любом случае независимо от того, какую картину мира я рисую, я всегда буду проверять ее истинность в терминах моего собственного опыта. Я никому и никогда не позволю отнять у меня эту опору: мои собственные предложения наблюдения всегда будут последним критерием. И я буду восклицать: «Что я вижу, то вижу!»

VI

В свете этих предварительных критических замечаний становится ясно, где следует искать решения этих трудностей: мы должны идти дорогой Картезия — до тех пор, пока она хороша и проходима, но постараться затем избежать ловушки и тому подобной чепухи. Мы достигнем этого, прояснив для себя самих ту роль, которую в реальности играют предложения, выражающие «непосредственно наблюдаемое».

Что в действительности скрывается за словами об их «абсолютной достоверности?» И в каком смысле можно считать их последним основанием всего познания?

Разберем сначала второй вопрос. Вообразим, что я сразу же фиксирую каждое наблюдение — и в принципе неважно, делается это на бумаге или в памяти,— и затем начинаю с этого пункта построение науки. В таком случае я бы имел дело с подлинными «протокольными предложениями», которые стоят по времени в начале познания. Из них постепенно возникали бы остальные предложения науки — посредством процесса, называемого «индукцией», который состоит ни в чем ином, как в том, что протокольные предложения стимулируют или индуцируют выдвижение пробных обобщений (гипотез), из которых логически следуют эти первые предложения, а также бесконечное число других. Если же эти другие предложения выражают *то же самое*, что и более поздние предложения наблюдения, полученные при вполне определенных условиях, которые заранее точно оговорены, то гипотезы считаются подтвержденными — если не появляется никаких предложений наблюдения, которые противоречат предложениям, извлеченным из гипотез, и, таким образом, самим гипотезам. Если этого не происходит, мы полагаем, что натолкнулись на закон природы. Индукция, таким образом, есть не что иное, как методически проводимое угадывание — психологический, биологический процесс, течение которого не имеет, конечно же, ничего общего с «логикой».

Такова схема актуальной научной процедуры. Очевидно, какую роль играют в ней предложения о «непосредственно воспринятом». Они не тождественны тем, которые записываются или запоминаются, — тем, которые называются «протокольными предложениями», — но они являются *поводом* для их обра-

зования. Протокольные предложения в книге или в памяти, как мы давным-давно признали, можно сравнить с гипотезами. Ибо когда мы имеем перед собой такого рода предложение, мы можем лишь допускать, что оно истинно, что оно согласуется с предложениями наблюдения, которые его порождают. (По сути дела оно может и не вызываться предложениями наблюдения, а извлекаться из той или иной игры.) То, что я называю предложением наблюдения, не может быть тождественно настоящему протокольному предложению, хотя бы уже по той причине, что его вообще нельзя записать. Этот момент мы сейчас и обсудим.

Итак, в схеме построения знания, которую я обрисовал, роль предложений наблюдения заключается прежде всего в том, что они стоят по времени в начале всего процесса, стимулируя его и подвигая. Насколько их содержание переходит в знание, остается в принципе поначалу неопределенным. Таким образом, вполне можно увидеть в предложениях наблюдения главный источник всего познания. Но следует ли описывать их как базис, как последнее достоверное основание? Вряд ли это так, ибо данный «источник» находится в очень сомнительном отношении к зданию науки. Но в дополнение к этому мы понимаем, что имеем дело со схематическим упрощением реального процесса. В реальности то, что выражается в протоколах, находится в менее тесной связи с наблюдаемым и в целом не следует предполагать, что между наблюдением и «протоколом» могут незаметно встать какие-то чистые предложения наблюдения.

Но утверждениям о непосредственно воспринятом принадлежит и вторая функция — «констатаций», как мы можем их назвать, а точнее, подкрепления гипотез, их *верификации.*

Наука делает предсказания, которые «опыт» проверяет. Ее существенной функцией является предсказание. Она говорит, к примеру: «Если в такое-то и такое-то время вы посмотрите в телескоп, направленный туда-то и туда-то, вы увидите, что световая точка (звезда) пересеклась с черной риской (перекрестием)». Допустим, что, выполняя эти инструкции, мы действительно сталкиваемся с предсказанным опытом. Это означает, что мы получаем предвиденную констатацию, мы высказываем ожидаемое суждение наблюдения, мы получаем тем самым ощущение *свершения,* особого удовлетворения. Вполне можно сказать, что предложения констатации, или наблюдения, осуществили свою истинную миссию, как только мы получили это особого рода удовлетворение.

А оно приходит в тот самый момент, когда имеет место констатация, когда делается утверждение наблюдения. Это чрезвычайно важно. Ибо тогда функция утверждений о непосредственно воспринятом сама принадлежит непосредственно настоящему. На деле мы видели, что у них нет, так сказать, длительности, что в тот самый момент, когда они уходят, в нашем

распоряжении остаются надписи, следы в памяти, которые могут играть лишь роль гипотез и потому лишены последней достоверности. Нельзя построить никакой логически приемлемой структуры на констатациях, ибо они ускользают в тот самый момент, когда мы начинаем строить. Если они находятся в начале процесса познания, то логически бесполезны. Другое дело, если они находятся в конце; они приводят верификацию (или также фальсификацию) к завершению, и в самый момент их появления они уже выполнили свое назначение. Логически от них ничего более не зависит, из них не делается никаких заключений. Они абсолютно окончательны.

Разумеется, психологически и биологически сразу вслед за удовлетворением, которое они создают, возникает новый процесс познания: гипотезы, верификация которых заканчивается этим удовлетворением, считаются защищенными, ищутся формулировки более общих гипотез, выдвижение догадок и поиск универсальных законов продолжаются. Предложения наблюдения образуют начало и стимул для тех событий, которые следуют за ними во времени, в указанном выше смысле.

Мне думается, что эти соображения бросают новый и ясный свет на проблему последнего базиса познания, и мы видим, каким образом происходит строительство системы познания и какова роль «констатаций» в этом процессе.

Познание прежде всего служит жизненным нуждам. Чтобы сориентироваться в окружении и приспособить свои действия к событиям, человек должен в какой-то степени уметь предвидеть события. Для этого он использует универсальные предложения и может использовать их только в том случае, если то, что предсказывается, случается на самом деле. Эта характеристика познания применима и к науке: единственное отличие состоит в том, что наука не служит более задачам жизни и научное знание не ищется с целью его практического использования. Когда предсказание подтверждено, цель науки достигнута: радость познания есть радость верификации, ощущение триумфа, если догадка оказывается верной. И именно эту радость доставляют нам утверждения наблюдения. В них наука как будто достигает своей цели: ради них она и существует. Вопрос, скрытый за проблемой абсолютно достоверного базиса познания, есть, видимо, вопрос о правомерности этого чувства удовлетворения, которое наполняет нас при верификации. Сбылись ли наши предсказания? В каждом конкретном случае верификации или фальсификации «констатация» недвусмысленно отвечает «да» или «нет», наполняя нас радостью свершения или же разочарованием. Констатации являются окончательными.

«Законченность» — очень подходящее слово для обозначения функции предложений наблюдения. Они суть абсолютно конечные. В них на данном этапе выполняется задача познания. Новая задача начинается вместе с удовольствием, которое

является кульминацией, с гипотезами, которые остаются позади, однако это их не касается. Наука не покоится на этих предложениях, но ведет к ним, и они говорят о том, что наука делала это правильно. В реальности они — абсолютные фиксированные точки; радость приносит то, что мы можем достигать их, даже если не можем на них опираться.

VII

В чем состоит эта фиксированность? Мы возвращаемся тем самым к отложенному вопросу: в каком смысле можно говорить о предложениях наблюдения как об «абсолютно достоверных»?

Сначала скажу о совершенно другом типе предложений, а именно об *аналитических* предложениях: это прольет какой-то свет на поставленный вопрос. Затем я сопоставлю их с «констатациями». В случае аналитических предложений хорошо известно, что вопрос об их правильности не составляет проблемы. Они таковы a priori: нельзя, не следует и пытаться искать опытных данных для доказательства их правильности, ибо они ничего не говорят об объектах опыта. Поэтому они обладают лишь «формальной истинностью», т. е. «истинны» не потому, что правильно выражают какой-то факт, а потому, что правильно построены, т. е. согласуются с нашими произвольно установленными определениями.

Однако некоторые философы считали себя обязанными спрашивать: «Да, но как быть в индивидуальном случае, согласуется ли некоторое предложение с определением или нет, является ли оно на самом деле аналитическим и может ли поэтому претендовать на бесспорность? Не должен ли я в таком случае помнить эти определения, помнить смысл всех слов, которые используются, когда я говорю, слышу, читаю предложения? Могу ли я быть уверен, что моих психологических сил достаточно для этого? Не получится ли так, например, что в конце предложения я позабуду начало или неправильно его запомню? Не должен ли я согласиться, что в силу психологических причин я никогда не могу быть уверен также и в истинности аналитического суждения?»

На это имеется следующий ответ: возможность того, что психический механизм подведет, всегда имеется, но выводы, которые из этого следуют, не описываются адекватно теми скептическими вопросами, которые были перечислены только что.

Возможно, что из-за слабой памяти и тысячи других причин мы не понимаем предложения или понимаем его неверно (т. е. не понимаем его смысловой направленности) — но что это означает? Так, если я не понял предложения, то оно является

когда в сказке нет противоречий. Я могу создать своей фантазией удивительный мир, полный чудесных приключений, — и философ, придерживающийся «теории когеренции», должен поверить в истинность моего повествования, при условии, что я позабочусь о взаимной совместимости моих утверждений, а также приму меры предосторожности, исключив любое столкновение с обыденным описанием мира. Можно, например, поместить сцену действия на далекой звезде, что исключает возможность каких-либо наблюдений. Строго говоря, мне даже не надо принимать этих мер предосторожности; я могу с равным успехом потребовать, чтобы другие приспособились к моему описанию, а не мое описание было приспособлено к ним. Они не смогли бы тогда возразить, что, допустим, некоторое конкретное происшествие противоречит наблюдениям, ибо, согласно когерентной теории, вопроса о наблюдениях нет, а есть лишь вопрос о совместимости утверждений.

Поскольку никто не станет считать утверждения из книги сказок истинными, а утверждения из текста по физике ложными, «когерентный» взгляд оказывается совершенно несостоятельным. К когеренции должно быть прибавлено еще что-то, а именно некий принцип, в терминах которого может быть установлена совместимость; и только это станет настоящим критерием.

Если дано множество предложений, и среди них некоторые противоречат друг другу, то я могу установить согласованность несколькими способами: в одном случае, например, отбирая некоторые предложения и отбрасывая или изменяя их, а в другом — проделывая это с предложениями, которые противоречат первым.

Таким образом, когерентная теория логически невозможна; она совершенно неспособна дать недвусмысленный критерий истины, ибо с ее помощью я могу придти к любому числу согласованных систем предложений, которые будут несовместимы друг с другом.

Единственный способ избежать этого абсурда — не позволять, чтобы какие-либо предложения отбрасывались или изменялись, но, скорее, определить те, которые следует оставить и к которым должно быть приспособлено все остальное.

IV

Таким образом, мы избавляемся от когерентной теории и приходим ко второму пункту нашего критического рассуждения, а именно к вопросу о том, *все* ли предложения исправимы или же есть и такие, которые нельзя поколебать. Эти последние, конечно, и образовали бы тот «базис» всего знания, который мы ищем, но не можем пока что сделать ни шагу в его направлении.

Но по какому признаку мы должны отличать эти утверждения, которые сами остаются неизменными, в то время как все другие должны быть приведены в согласие с ними? Мы будем называть их далее не «протокольными предложениями», а «базисными предложениями», поскольку очень сомнительно, чтобы эти предложения вообще встречались среди протоколов науки.

Самым очевидным средством будет найти искомое правило в своего рода принципе экономии, а именно, когда мы выбираем в качестве базисных предложений те, сохранение которых требует *минимума* изменений во всей системе предложений в целом, необходимых для того, чтобы избавить ее от противоречий.

Стоит заметить, что такой принцип экономии не позволяет нам считать какие-то утверждения базисными отныне и навеки, ибо может случиться, что с прогрессом науки базисные предложения, служившие в качестве таковых до определенного момента, придут к вырождению, если окажется, что экономнее отказаться от них в пользу новых предложений, которые в свою очередь с этого времени (и до поры) будут играть роль базисных. Это, конечно, не является уже точкой зрения когерентности в чистом виде, а основывается на принципе экономии; для характеристики такого взгляда подошло бы также понятие «релятивности».

Мне кажется несомненным, что представители критикуемого взгляда явно или неявно взяли в качестве ориентира именно принцип экономии: я уже заметил выше, что с точки зрения релятивности имеются вполне определенные основания, определяющие селекцию протокольных предложений, и я спросил: можем ли мы признать это?

Теперь я отвечу на этот вопрос отрицательно. На самом деле не «экономические» соображения, но совершенно другие черты отличают подлинные базисные предложения.

Процедура выбора этих предложений называлась бы экономичной, если бы состояла, скажем, в подчинении мнениям (или «протокольным предложениям») большинства исследователей. Конечно, мы не сомневаемся в существовании некоторых фактов, например фактов географии или истории; не сомневаемся мы даже и в существовании некоторых природных законов, когда обнаруживаем, что в соответствующих контекстах их существование многократно засвидетельствовано. В этих случаях нам не приходит в голову исследовать положение дел заново. Мы соглашаемся с тем, что общепризнано. Но это объясняется тем фактом, что мы точно знаем способ, каким обычно делаются такие фактуальные утверждения, и что этому способу мы доверяем; дело не в том, что он согласуется с точкой зрения большинства. Наоборот, он может стать общепринятым, только если все будут чувствовать к нему одинаковое доверие. Считаем ли мы предложение исправимым или отменимым и в какой степени, зависит единственно от его *происхождения*, а вов-

для меня не предложением, но лишь рядом слов, звуков или письменных знаков. В этом случае проблемы нет, ибо только о предложении, а не о бессвязном ряде слов, можно спрашивать, является ли оно аналитическим или синтетическим. Однако если я неверно интепретировал ряд слов, но все же интепретировал его как предложение, то я тогда знаю именно об *этом* предложении, является ли оно аналитическим или синтетическим и, следовательно, правильным a priori или же в силу других причин. Нельзя думать, что я мог бы постичь предложение как таковое и все же сомневаться в его аналитичности. Ибо если оно аналитическое, я понял его только тогда, когда понял его как аналитическое. «Понять» не означает ничего иного, как прояснить правила, по которым употребляются слова; но именно эти правила употребления и делают предложения аналитическими. Если я не знаю, образует комплекс из слов аналитическое суждение или нет, это просто означает, что в данный момент я не знаю правил употребления; что, следовательно, я просто не понял предложения. Таким образом, дело в том, что или я совсем ничего не понял, и тогда сказать больше нечего, или я знаю, является ли то предложение, *которое* я понимаю, синтетическим или аналитическим (что, разумеется, не предполагает, что эти слова витают передо мной, даже что я знаком с ними). В случае аналитического предложения я сразу знаю, что оно правильно, что оно обладает формальной истинностью.

Выраженное выше сомнение в правильности аналитических предложений было, следовательно, неоправданным. Я, конечно, могу сомневаться, правильно ли я уловил смысл какого-то комплекса знаков и даже могу ли я вообще понять смысл какой-либо последовательности слов. Но я не могу задавать вопроса о том, могу ли я удостоверить правильность аналитического предложения. Ибо понять его смысл и установить его априорную правильность для аналитического предложения — *один и тот же процесс*. В противоположность этому синтетическое предложение характеризуется тем, что я ни в малейшей мере не знаю, истинно оно или ложно, если я удостоверил только его смысл. Его истинность определяется лишь сравнением с опытом. Процесс осмысления здесь совершенно отличен от процесса верификации.

Есть только одно исключение. И мы возвращаемся здесь к нашим «констатациям». Они всегда имеют форму «здесь теперь так и так», например: «здесь совпадают две черные точки», или «здесь желтое граничит с синим», или «здесь сейчас больно» и т. д. Общим для всех этих утверждений является то, что в них входят *демонстративные* термины, имеющие смысл прямого жеста, т. е. правила их употребления учитывают, что при построении предложений, в которых они встречаются, имеется некоторый опыт и внимание направлено на что-то наблюдаемое. То, что обозначают такие слова, как «здесь», «теперь»,

«это вот», не может быть передано только с помощью общих определений в словах; должно быть их соединение с указаниями или жестами. «Это вот» имеет смысл только в связи с каким-то жестом. Следовательно, чтобы понять смысл такого предложения наблюдения, следует одновременно выполнить жест, нужно каким-то образом указать на реальность.

Другими словами, я могу понять смысл «констатации», только сравнивая ее с фактами, осуществляя таким способом процесс, который необходим для верификации всех синтетических предложений. В то время как в случае всех других синтетических предложений установление смысла отделено, отличимо от установления истинности, в случае предложений наблюдения они совпадают, как и в случае аналитических предложений. Как бы ни отличались, следовательно, «констатации» от аналитических предложений, общим для них является то, что их понимание есть в то же время их верификация: я схватываю их смысл одновременно с их истинностью. В случае констатации так же неосмысленно спрашивать, не обманываюсь ли я в ее истинности, как и в случае тавтологий. В обоих случаях мы имеем дело с абсолютной правильностью. Однако если аналитическое, тавтологическое предложение лишено содержания, предложения наблюдения дают нам чувство удовлетворения от подлинного знания о реальности.

Надеюсь, ясно, что все здесь зависит от характеристики непосредственности, свойственной предложению наблюдения, которой эти предложения обязаны своей значимостью или незначимостью, значением абсолютной правильности или незначимостью бесполезности.

Непонимание этого обусловило большую часть неудач в постановке проблемы протокольных предложений — то, с чего мы начали. Если я констатирую «здесь теперь синее», то это *не* то же самое, что протокольное предложение: «М. Ш. воспринял синее такого-то апреля 1934 г. в такое-то и такое-то время и в таком-то и таком-то месте». Последнее предложение — это гипотеза, и как таковое оно всегда недостоверно. Оно тождественно «М. Ш. ... (здесь должны быть указаны время и место) констатировал: «Здесь теперь синее». А то, что это предложение не тождественно констатации, которая в него входит, ясно. В протокольных предложениях *всегда* есть упоминание о восприятиях (либо их мысленно добавляют — тождество личности воспринимающего наблюдателя важно для научного протокола), а в констатациях они никогда не упоминаются. Подлинная констатация не может быть записана, ибо как только я надпишу демонстративы «здесь» и «теперь», они теряют свой смысл. Их нельзя заменить и указанием времени и места, ибо как только мы попытаемся это сделать, в результате, как мы видели, неизбежно получится подстановка: вместо предложения наблюдения мы будем иметь противоположное предложение, которое как таковое имеет совершенно иную природу.

Думаю, что теперь проблема базиса познания прояснена.

Если наука берется как система предложений, логический интерес к которой ограничивается логическими связями этих предложений, на вопрос о базисе, который в этом случае превращается в «логический» вопрос, можно ответить совершенно произвольным образом. Ибо мы свободны определять базис так, как нам захочется. В абстрактной системе предложений нет ни первичного, ни вторичного. К примеру, наиболее общие предложения науки, т. е. те, которые обычно отбираются в качестве аксиом, могут считаться ее последним основанием; но это название с тем же успехом можно оставить за самыми частными предложениями, которые более или менее соответствуют записанным протоколам. Возможен и любой другой выбор. Но все предложения науки — как коллективно, так и индивидуально — являются *гипотезами,* если мы рассматриваем их с точки зрения их истинностного значения, их правильности.

Если внимание направлено на отношение науки к реальности, система предложений науки видится такой, какова она в реальности, а именно как средство ориентирования среди факторов, как достижение радости констатации, чувства окончательности. Проблема «базиса» автоматически превращается в проблему несомненного пункта встречи познания и реальности. Мы знакомимся с этими абсолютно фиксированными точками встречи, констатациями, в их индивидуальности: это единственные синтетические предложения, не являющиеся *гипотезами.* Они никоим образом не лежат в основе науки; но, подобно языкам пламени, познание как бы достигает их, прикасаясь к каждому лишь на мгновение и затем сразу же их поглощая. Набрав сил, огонь познания охватывает и остальное.

Эти моменты свершения и горения — самое существенное. Весь свет познания идет от них. Поисками источника этого света философ на самом деле и занят, когда он ищет последний фундамент познания.

А. Д. Айер

ЯЗЫК, ИСТИНА И ЛОГИКА

Глава 6

КРИТИКА ЭТИКИ И ТЕОЛОГИИ

Остается последнее возражение, справившись с которым, мы можем считать оправданной точку зрения, что все синтетические суждения суть эмпирические гипотезы. Это воз-

ражение опирается на известное разделение спекулятивного знания на два вида: есть знание, имеющее отношение к сфере эмпирических фактов, и есть знание, имеющее отношение к сфере ценностей. Говорится также, что «ценностные утверждения», хотя это и подлинные синтетические суждения, ни в коем случае не могут быть гипотезами, используемыми для предсказания хода наших ощущений; и поэтому само существование этики и эстетики как отраслей спекулятивного знания является будто бы сильнейшим возражением против нашего радикального эмпирицистского тезиса.

Имея в виду это возражение, мы обязаны дать объяснение относительно того, что такое «ценностные суждения». Оно должно быть само по себе удовлетворительным и согласовываться с нашими общими эмпирицистскими принципами. Мы будем доказывать, что ценностные утверждения значимы, если они суть обычные «научные» утверждения; если же они ненаучны, то и не значимы в точном смысле слова, а являются просто выражениями эмоции, которые не могут быть ни истинными, ни ложными. Придерживаясь такого взгляда, мы можем пока рассмотреть только этические утверждения. Сказанное о них будет приложимо mutatis mutandis* и к эстетическим утверждениям[1].

Обычная система этики в том виде, как она разрабатывается этическими философами, вовсе не представляет собой однородное целое. Помимо того, что она склонна включать в себя элементы метафизики и анализы неэтических понятий, ее собственно этические содержания также весьма неоднородны. Можно разделить их, видимо, на четыре главных класса. Во-первых, имеются суждения, выражающие дефиниции этических терминов, или оценки законности, или возможности каких-то определенных дефиниций. Во-вторых, имеются суждения о феноменах морального опыта и их причинах. В-третьих, имеются призывы к моральной добродетели. И наконец, имеются собственно этические оценки. К сожалению, этики обычно игнорируют это очевидное разделение на четыре класса; в результате очень трудно уразуметь из их сочинений, что же они хотят обнаружить или доказать.

Нетрудно увидеть, что этическую философию образует лишь первый из наших четырех классов — тот, который включает суждения, относящиеся к дефинициям этических терминов. Суждения, описывающие феномены морального опыта и их причины, должны быть отнесены к психологии или социологии. Призывы к моральной добродетели вовсе не являются суждениями, это восклицания и приказания, предназначенные для того, чтобы побудить читателей совершить действия определенного рода. Соответственно они не принадлежат ни к одной из отраслей философии или науки. Что касается выражения

[1] Дальнейшую аргументацию следует читать вместе с Введением **.

оценок, то мы пока не определили, к какому классу их отнести. Но поскольку это явно не дефиниции, не комментарии к этим дефинициям и не цитаты, можно сказать с определенностью, что к этической философии они не принадлежат. Строго философское сочинение на тему этики, следовательно, не делает этических заявлений. Но оно должно посредством анализа этических терминов показывать, какова та категория, к которой принадлежат такие заявления. Именно решением этой задачи мы и хотели бы сейчас заняться.

Этические философы часто обсуждают вопрос, возможны ли определения, которые свели бы все этические термины к одному-двум фундаментальным терминам. Но этот вопрос (хотя он, несомненно, и относится к этической философии) к нашему исследованию отношения не имеет. Мы не стремимся показать, какой термин из числа этических терминов следует считать фундаментальным; например, может ли «благое» определяться через «правильное», или «правильное» через «благое», или то и другое через «ценность». Интересует нас другое: возможно ли свести всю в целом сферу этических терминов к терминам неэтическим? Мы задаем вопрос: «Можно ли перевести ценностные этические утверждения в утверждения об эмпирических фактах»?

То, что это сделать можно, утверждают те этические философы, которых обычно называют субъективистами, а также философы, известные как утилитаристы. Утилитарист определяет правильность действий и благость целей в терминах радости, или счастья, или удовлетворения, которые они вызывают; субъективист определяет их в терминах чувства одобрения, испытываемого в их отношении некоторой личностью или группой людей. Каждый из этих типов определения делает моральные оценки подклассом психологических или социологических оценок, и по этой причине они для нас весьма привлекательны. Ибо если верен любой из этих типов, этические утверждения принципиально не отличаются от фактуальных утверждений, которые принято им противопоставлять, и данная нами ранее трактовка эмпирических гипотез подойдет также и к ним.

Тем не менее мы не примем ни субъективистский, ни утилитаристский анализ этических терминов. Мы отвергаем субъективистский взгляд, согласно которому называть действие правильным или вещь благой — значит говорить, что они всеми одобряются, — потому что несамопротиворечиво утверждать о некоторых действиях, которые всеми одобряются, что они не правильны, или о некоторых вещах, которые все одобряют, что они неблаги. Мы не согласны и с альтернативным субъективистским взглядом, согласно которому человек, утверждающий, что некоторое действие правильно или что некоторая вещь является благой, говорит, что он сам их одобряет, по той причине, что человек, признающийся, что иногда одобрял дурное или неправильное, не противоречил бы себе. Подобный аргу

мент фатален и для утилитаризма. Мы не можем согласиться, что называть действие правильным значит говорить, что из всех действий, возможных в данных обстоятельствах, оно вызовет, или скорее всего вызовет, наибольшее счастье, или наибольший перевес удовольствия над страданием, или наибольший перевес удовлетворенного желания над неудовлетворенным, поскольку обнаруживаем, что несамопротиворечиво говорить, что иногда неправильно совершать действие, которое на самом деле или, по всей вероятности, приведет к наибольшему счастью, или к наибольшему перевесу удовольствия над страданием, или к наибольшему перевесу удовлетворенного желания над неудовлетворенным. И поскольку несамопротиворечиво говорить, что некоторые приятные вещи являются неблагими, или что некоторые плохие вещи желательны, то не может быть, чтобы предложение «*x* — благо» было эквивалентно предложению «*x* — приятно», или «*x* — желательно». И такое возражение можно привести в отношении всех других известных мне вариантов утилитаризма. Следовательно, мы должны, я думаю, заключить, что правильность этических оценок не определяется удачными тенденциями действий, как не определяется она и природой человеческих чувств, но что она должна считаться «абсолютной» или «внутренне присущей» и не исчисляемой эмпирически.

Когда мы говорим это, то, разумеется, не отрицаем, что возможно изобрести язык, в котором все этические символы будут определимы в неэтических терминах, или даже что желательно изобрести такой язык и принять его вместо нашего собственного языка; отрицаем мы то, что предлагаемое сведение этических утверждений к неэтическим будет совместимо с конвенциями нашего действительного языка. Иными словами, мы отвергаем утилитаризм и субъективизм не из-за того, что они предлагают заменить существующие этические понятия на новые, но выступающие в качестве анализов существующих ныне этических понятий. Мы просто утверждаем, что в нашем языке предложения, содержащие нормативные этические символы, не эквивалентны предложениям, которые выражают психологические суждения или эмпирические суждения любого рода.

Здесь целесообразно будет пояснить, что мы считаем неопределимыми в фактуальных терминах не дескриптивные этические символы, но только нормативные этические символы. Есть опасность смешения этих двух типов символов, потому что они обычно образованы знаками одной и той же чувственной формы. Так, сложный знак формы «*x* — неверно» может образовывать предложение, которое выражает моральную оценку, касающуюся определенного типа поведения, либо может образовывать предложение, которое утверждает, что определенный тип поведения неприемлем для морального чувства данного общества. В последнем случае символ «неверно» является дескриптивным этическим символом, и предложение, в которое он

входит, выражает обычное социологическое суждение; в первом случае символ «неверно» является нормативным этическим символом, и предложение, в которое он входит, вообще не выражает, как мы считаем, эмпирического суждения. Сейчас нас интересует только нормативная этика, так что, когда мы используем в нашем рассуждении этические символы, понимать их следует, если нет специальных оговорок, только как символы нормативного типа.

Признавая, что нормативные этические понятия несводимы к эмпирическим понятиям, мы, казалось бы, открываем путь этическому «абсолютизму» — тому взгляду, что ценностные утверждения контролируются (controlled) не наблюдением, как обычные эмпирические суждения, но исключительно таинственной «интеллектуальной интуицией». Эта теория имеет одну черту, которая редко признается ее сторонниками: она делает ценностные утверждения непроверяемыми. Ибо общеизвестно, что интуитивно достоверное для одного человека может показаться сомнительным или даже ложным для другого. Так что до тех пор, пока невозможно дать какого-то критерия выбора между конфликтующими интуициями, простая апелляция к интуиции бесполезна в качестве теста суждения на истинность. Но в случае моральных оценок такого критерия дать нельзя. Некоторые моралисты претендуют на то, что решили вопрос, говоря, что они «знают», что их собственные моральные оценки правильны. Но такое утверждение имеет чисто психологический интерес и ни в малейшей степени не доказывает правильности какой-либо моральной оценки. Ибо другие моралисты могут столь же хорошо «знать», что правильны их собственные этические взгляды. И пока речь идет о субъективной достоверности, не будет ничего, что помогло бы в выборе. Когда такие различия во мнениях возникают в связи с обычным эмпирическим суждением, можно попытаться разрешить их, апеллируя к соответствующей эмпирической проверке или актуально проводя ее. Но для этических утверждений не существует, согласно «абсолютистской», или «интуитивистской», теории, соответствующего эмпирического теста. Поэтому мы вправе говорить о том, что согласно этой теории этические суждения непроверяемы. Они, конечно, считаются при этом синтетическими суждениями.

Учитывая ту роль, которую для нас играет принцип, согласно которому синтетическое суждение значимо, если оно эмпирически проверяемо, принятие «абсолютистской» теории этики, очевидно, подорвало бы все наше главное доказательство. И поскольку мы уже отвергли «натуралистические» теории, которые обычно считаются единственной альтернативой «абсолютизму» в этике, мы, видимо, подошли к трудному моменту. Мы разрешим трудность, когда покажем, что правильную трактовку этических утверждений обеспечивает третья теория, вполне совместимая с нашим радикальным эмпирицизмом.

Начнем с того, что признаем неанализируемость фундамен

тальных этических понятий: нет критерия, с помощью которого можно было бы провести тест на правильность оценок, в которые они входят. До этого момента мы согласны с абсолютистами. Но в отличие от них мы можем дать объяснение этому факту. Мы говорим, что причина неанализируемости этических понятий в том, что это просто псевдопонятия. Наличие этического символа в суждении ничего не добавляет к его фактуальному содержанию. Так, если я говорю кому-то: «Ты неправильно сделал, украв эти деньги», то не утверждаю ничего, кроме: «Ты украл эти деньги». Добавляя, что это действие неправильно, я ничего больше о нем не утверждаю, но просто высказываю свое моральное неодобрение. Это похоже на то, как если бы я сказал: «Ты украл эти деньги» с каким-то особым ужасом в голосе или написал это, снабдив специальными восклицательными знаками. Интонация или восклицательные знаки ничего не добавляют к буквальному значению предложения. Они просто показывают, что его выражение сопровождается определенными чувствами, которые испытывает говорящий.

Если я теперь обобщу предыдущее и скажу: «Красть деньги неправильно», то выскажу предложение, не имеющее фактуального значения, иными словами, оно не выражает суждения, которое может быть истинным или ложным. Это как если бы я написал: «Красть деньги!!», где форма и толщина восклицательных знаков будут показывать согласно принятой конвенции, что некоторого рода моральное неодобрение является выражаемым чувством. Ясно, что здесь не говорится ничего истинного или ложного. Другой человек может не согласиться со мной по вопросу о неправильности кражи, в том смысле, что у него не будет тех же чувств в отношении кражи, как у меня, и он может поссориться со мною по поводу моих моральных чувствований. Но он не может, строго говоря, мне противоречить. Ибо, говоря, что определенный тип действия правилен или неправилен, я не делаю никакого фактуального утверждения, пусть даже утверждения о состоянии собственного сознания. Я выражаю просто какие-то моральные чувствования. И человек, который явно со мною не согласен, выражает просто свои моральные чувствования. Так что нет смысла выяснять, кто из нас прав. Ибо ни один из нас не утверждает подлинного суждения.

То, что мы сказали о символе «неверно», приложимо ко всем нормативным этическим символам. Иногда они входят в предложения, которые фиксируют обычные эмпирические факты в дополнение к этическим чувствам по отношению к этим фактам; иногда встречаются в предложениях, которые просто выражают этическое чувство по поводу определенного типа действия или ситуации, не делая какого-либо утверждения о факте. Но в любом случае, когда считается, что высказывается этическая оценка, функция соответствующего этического слова чисто «эмотивна». Оно используется для того, чтобы выразить чувство

по поводу определенных объектов, но не для того, чтобы что-то о них утверждать.

Стоит заметить, что этические термины используются не только для выражения чувства, но также для возбуждения чувства и побуждения к действию. В самом деле, некоторые из них используются таким образом, чтобы предложения, в которые они входят, имели те же следствия, что и приказания. Так, предложение «Это твой долг — говорить правду» можно рассматривать одновременно и как выражение определенного этического чувства в отношении правдивости, и как выражение приказания «Говори правду». Предложение «Тебе следовало бы говорить правду» также содержит приказание: «Говори правду», но здесь его интонация не столь категорична. В предложении «Говорить правду — хорошо» приказание превращается почти в совет. И таким образом, «значение» слова «хорошо» в его этическом употреблении отлично от значения слова «долг» или слова «следует». Фактически мы можем определить значение различных этических слов в терминах различных чувств, которые, как считается, они обычно выражают, а также тех различных реакций, на возбуждение которых они рассчитаны.

Теперь мы видим, почему невозможно найти критерий для определения правильности оценок. Причина не в том, что они обладают «абсолютной» правильностью, которая таинственным образом независима от обычного чувственного опыта, но в том, что в них нет никакой объективной правильности. Если предложение вообще ничего не утверждает, нет смысла спрашивать, истинно или ложно то, что оно гласит. И мы видим, что предложения, которые выражают просто моральные оценки, не говорят ничего. Это чистые выражения чувства, и как таковые они не подпадают под категорию истины и лжи. Они так же непроверяемы, как крик боли или слово команды, поскольку не выражают подлинных суждений.

Таким образом, хотя нашу теорию этики и можно справедливо назвать радикально субъективистской, она в одном важном отношении отличается от ортодоксальной субъективистской теории. Ибо ортодоксальный субъективист не отрицает, как это делаем мы, что предложения моралиста выражают подлинные суждения. Отрицает он то, что они выражают суждения уникального, неэмпирического характера. Его точка зрения состоит в том, что они выражают суждения о чувствах говорящего. Если бы это было так, этические оценки, очевидно, могли бы быть способны к истинности или ложности. Они были бы истинными, если бы у высказывающего их человека были соответствующие чувства, и ложны, если бы таковых не было. А это в принципе эмпирически проверяемо. Больше того, им можно было бы значимо (significantly) противоречить. Ибо если я скажу: «Терпимость — это добродетель», и кто-нибудь ответит: «Ты не одобряешь этого», то он, согласно обычной субъекти-

вистской теории, будет мне противоречить. По нашей теории, он мне не противоречит, потому что, говоря, что терпимость — это добродетель, я ничего не утверждаю о своих чувствах или о чем-то еще. Я просто проявляю свои чувства, а это вовсе не то же самое.

Различие между выражением чувства и утверждением чувства трудно увидеть из-за того, что выражение некоторого чувства человеком часто сопровождается утверждением об этом чувстве, которое является, по сути, фактором его выражения. Так, я могу одновременно выражать скуку и говорить, что мне скучно. В этом случае произнесение слов «мне скучно» есть одно из обстоятельств, делающих истинными утверждения о том, что я выражаю или проявляю скуку. Но я могу выражать скуку и не говорить о том, что мне скучно. Я могу выражать ее тоном и жестами, одновременно делая утверждения о чем-нибудь совершенно с нею не связанном, или с помощью восклицания, или вообще обходясь без слов. Так что даже если утверждение, что кто-то испытывает некоторое чувство, всегда предполагает выражение этого чувства, выражение чувства, несомненно, не всегда предполагает утверждение о том, что кто-то его испытывает. И это — важный пункт для понимания различия между нашей теорией и обычной субъективистской теорией. Ибо в отличие от субъективиста, который считает, что этические утверждения в действительности утверждают существование определенных чувств, мы считаем этические утверждения выражениями чувств и побуждениями к ним, не обязательно предполагающими какие-либо утверждения.

Мы уже отмечали, что главное возражение против обычной субъективистской теории в том, что правильность этических оценок не определяется природой чувств их авторов. Наша теория избегает этой трудности. Ибо из нее не следует, что существование любых чувств является необходимым и достаточным условием правильности этического суждения. Наоборот, из нее следует, что этические суждения вообще не обладают правильностью.

Имеется, однако, знаменитый аргумент против субъективистских теорий, которого наша теория не избегает. Мур указал на то, что если бы этические утверждения были просто утверждениями о чувствах говорящего, то невозможно было бы обсуждать ценностные вопросы[2]. Возьмем типичный пример: если один человек сказал, что кража — добродетель, а другой ответил, что она — порок, они по этой теории не спорили бы друг с другом. В этом случае один говорил бы, что одобряет кражу, а другой — что не одобряет; и нет никакой причины, почему бы обоим этим утверждениям не быть истинными. Далее, Мур считал очевидным, что мы все же дискутируем по вопросам о

---

[2] Philosophical Studies. The Nature of Moral Philosophy.

ценности, и поэтому заключил, что та конкретная форма субъективизма, которую он рассматривал, является ложной.

Очевидно, что заключение о невозможности спорить по вопросам о ценности следует также и из нашей теории. Ибо поскольку мы считаем, что такие предложения, как «Воровство — это добродетель» и «Воровство — это порок», вообще не выражают суждений, мы, понятно, не можем считать, что они выражают несовместимые суждения. Поэтому мы должны признать, что если доводы Мура опровергают обычную субъективистскую теорию, то они опровергают также и нашу теорию. Но фактически мы отрицаем, что они опровергают даже обычную субъективистскую теорию. Ибо мы считаем, что реально мы никогда не спорим по вопросам о ценности.

Поначалу это может показаться очень парадоксальным утверждением. Ведь мы, разумеется, участвуем в спорах, которые обычно считаются спорами по вопросам о ценности. Но во всех таких случаях мы обнаруживаем, более пристально вглядевшись в суть дела, что спор в действительности идет не по вопросу о ценности, но по вопросу о факте. Когда кто-то не соглашается с нами относительно моральной ценности некоторого действия или типа действия, мы, конечно, прибегаем к аргументам, чтобы склонить его к нашему образу мыслей. Но мы не пытаемся показать нашими аргументами, что у него «неверное» этическое чувство по отношению к ситуации, природу которой он правильно понял. То, что мы пытаемся доказать ему, так это то, что он ошибается в отношении имеющихся фактов. Мы приводим довод, что он неправильно понял мотив действия либо что он неправильно оценил последствия действия или его вероятные последствия с учетом знания, которым обладал совершивший действие человек; или что он не сумел учесть особые обстоятельства, в которые поставлен человек. Или же мы приводим более общие аргументы относительно последствий, к которым приводят действия определенного типа, или качеств, которые обычно проявляются при их совершении. Мы делаем это в надежде, что если наш оппонент согласится с нами в отношении природы эмпирических фактов, то он займет такую же моральную позицию, какая имеется у нас. И поскольку люди, с которыми мы спорим, в общем получили то же моральное воспитание, что и мы, и живем мы с ними при одном и том же общественном порядке, наше ожидание обычно оправдывается. Но если оппонент получил иное моральное воспитание, так что, признавая все факты, он все же не согласен с нами относительно моральной ценности рассматриваемых действий, то мы прекращаем попытки убедить его с помощью аргументов. Мы говорим, что с ним бесполезно спорить, потому что у него искаженное или неразвитое моральное чувство; а это просто означает, что он использует иное множество ценностей, чем то, которое есть у нас. Мы чувствуем, что наша собственная система ценностей выше, и потому говорим о его системе с та-

ким пренебрежением. Но никакие аргументы не могут доказать, что наша система выше. Ибо наша оценка, что она выше, сама есть ценностная оценка и потому выходит за рамки доказательства. Поскольку аргументы нас подводят, когда мы начинаем заниматься чистыми вопросами о ценности, отличающимися от вопросов о факте, мы в конце концов прибегаем к оскорблениям.

Короче говоря, мы обнаруживаем, что доказательство в моральных вопросах возможно, только если предпослана некоторая [общая] система ценностей. Если наш оппонент конкурирует с нами в выражении морального неодобрения всем действиям типа t, тогда мы можем заставить его осудить конкретное действие A, приведя аргументы, доказывающие, что A принадлежит к типу t. Ибо вопрос, относится или не относится A к этому типу, есть, очевидно, вопрос о факте. Если у человека имеются определенные моральные принципы, мы доказываем, что он, чтобы быть последовательным, должен морально реагировать на определенные вещи. Но мы не доказываем и не можем доказать правильность этих моральных принципов. Мы просто хвалим или осуждаем их в свете собственных наших чувств.

Если кто-то усомнится в этом объяснении моральных споров, пусть построит хотя бы воображаемое доказательство по вопросу о ценности, которое не сводилось бы к доказательству по вопросу о логике или об эмпирическом факте. Уверен, что ни одного примера ему привести не удастся. А если так, то он должен признать, что невозможность чисто этических споров не является, как думал Мур, основанием для возражения против нашей теории, но, скорее, свидетельствует в ее пользу.

Защитив нашу теорию от той критики, которая единственно ей, по-видимому, и угрожала, мы можем теперь применить ее для определения природы всех этических исследований. Обнаруживается, что этическая философия заключается просто в утверждении, что этические понятия суть псевдопонятия и потому неанализируемы. Дальнейшая задача описания различных чувств, выражению которых служат различные этические термины, и различных реакций, которые они обычно вызывают, является задачей для психологии. Не может быть такой вещи, как этическая наука, если под ней понимать разработку «истинной» системы морали. Ибо, как мы видели, в силу того, что этические суждения суть просто выражения чувства, определить правильность какой-либо этической системы невозможно и, по сути дела, бессмысленно спрашивать, является ли какая-нибудь такая система истинной. Все, что можно законно исследовать в этом контексте, это: каковы моральные привычки некоторой данной личности или группы людей и в чем причина именно таких привычек и чувств? А это исследование целиком остается в пределах существующих социальных наук.

В таком случае этика как отрасль знания оказывается лишь

частью психологии и социологии. И если кто-то думает, что мы упускаем из виду существование казуистики, заметим, что казуистика — не наука, но чисто аналитическое исследование структуры некоторой данной моральной системы. Иными словами, это своего рода упражнение в формальной логике.

Когда мы принимаемся за психологическое исследование (в чем и заключается этическая наука), то сразу видим, как можно объяснить кантианскую и гедонистическую теории морали. Ибо обнаруживается, что одна из главных причин морального поведения — это страх, сознательный или бессознательный, перед недовольством бога и перед враждебностью общества. Именно по этой причине моральные предписания некоторые люди расценивают как «категорические» приказания. Обнаруживается также, что моральный кодекс общества частично определен верованиями этого общества относительно условий собственного счастья, — другими словами, общество стремится поддерживать определенный тип поведения или отбивает к нему охоту с помощью моральных санкций соответственно тому, насколько он способствует или же мешает удовлетворенности всего общества в целом. И в этом причина того, почему альтруизм в большинстве моральных кодексов поощряется, а эгоизм осуждается. Именно из наблюдения этой связи между моралью и счастьем непосредственно возникают гедонистические или эвдемонистические теории морали, точно так же как моральная теория Канта основана на том уже объясненном факте, что моральные предписания имеют для некоторых людей силу непререкаемых приказаний. Поскольку каждая из этих теорий игнорирует факт, лежащий в основании другой, обе можно критиковать за односторонность; но главное возражение не в этом. Их существенный недостаток — в такой трактовке суждений о причинах и атрибутах наших этических чувств, как будто это определения этических понятий. Им не удается понять, что этические понятия суть псевдопонятия и, следовательно, неопределимы.

Как мы уже говорили, наши заключения о природе этики приложимы также к эстетике. Эстетические термины употребляются точно так же, как и этические. Такие эстетические слова, как «красивый» и «уродливый», используются подобно тому, как используются этические слова, не для того чтобы делать утверждения о факте, но просто для выражения определенных чувств и возбуждения определенного ответа. Отсюда следует, как и в этике, что нет смысла приписывать атрибут объективной правильности эстетическим оценкам и невозможно спорить по вопросам о ценности в эстетике; спорить можно только по вопросам о факте. Научный подход к эстетике покажет нам, каковы общие причины эстетического чувства, почему различные общества создавали и восхищались своими произведениями искусства, отчего вкус изменяется в рамках некоторого данного общества так, как он изменяется, и т. д.

Это обычные психологические или социологические вопросы. У них, конечно, очень мало или даже ничего нет общего с эстетической критикой в нашем ее понимании, потому что задача эстетической критики не столько в том, чтобы произвести знание, сколько в том, чтобы передать эмоцию. Критик, привлекая наше внимание к некоторым чертам разбираемого произведения и выражая свои чувства, стремится передать нам свое отношение и ко всей работе в целом. Единственные релевантные суждения, которые он формулирует, это суждения, описывающие природу данного произведения. И они суть простые фиксации факта. Мы заключаем, таким образом, что в эстетике, как и в этике, нет ничего, что оправдывало бы взгляд, будто в ней воплощается уникальный тип знания.

Теперь должно быть ясно, что единственная информация, которую мы можем законно извлекать из изучения наших эстетических и моральных опытов, есть информация о нашем собственном умственном и физическом устройстве. Мы берем на заметку эти опыты как источник данных для наших психологических и социологических обобщений. И только таким способом они служат прибавлению нашего знания. Отсюда следует, что любая попытка сделать из нашего употребления этических и эстетических понятий основу для метафизической теории о существовании мира ценностей, отличного от мира фактов, будет предполагать ложный анализ этих понятий. Наш собственный анализ показал, что феномены морального опыта нельзя надлежащим образом использовать для подкрепления какой бы то ни было рационалистической или метафизической доктрины. В частности, их нельзя, как надеялся Кант, использовать для установления существования трансцендентного бога *.

Это упоминание о боге ставит перед нами вопрос о том, возможно ли религиозное знание. Можно увидеть, что это уже было исключено нашей трактовкой метафизики. Но поскольку вопрос представляет значительный интерес, позволим себе обсудить его более подробно.

Сегодня признается всеми, философами во всяком случае, что существование бытия, имеющего атрибуты, которые определяют бога любой неанимистической религии, не может быть демонстративно доказано. Чтобы увидеть, что это так, мы должны только спросить себя, каковы посылки, из которых могло бы быть выведено существование такого бога. Чтобы заключение, что бог существует, было демонстративно достоверно, должны быть достоверны посылки; ибо поскольку заключение дедуктивного доказательства уже содержится в посылках, любая недостоверность в посылках необходимо содержится и в заключении. Но мы знаем, что эмпирическое суждение может быть лишь вероятным. И только априорные суждения логически достоверны. Мы не можем вывести существование бога из априорного суждения. Ибо мы знаем, что причина достоверно-

сти априорных суждений в том, что они суть тавтологии. А из множества тавтологий можно вывести только дальнейшие тавтологии. Отсюда следует невозможность демонстрации того, что бог существует.

Не столь широким признанием пользуется взгляд, что нельзя доказать и вероятности существования такого бога, каким является бог христианства. Однако и это легко показать. Ибо если бы существование такого бога было вероятно, то суждение, что он существует, являлось бы эмпирической гипотезой. И в этом случае можно было бы вывести из этой и других эмпирических гипотез некоторые основанные на опыте суждения, которые не выводятся только из этих других гипотез. Но в действительности это невозможно. Иногда заявляют, правда, что достаточным свидетельством в пользу существования бога является наличие некоторой регулярности в природе. Но если предложение «бог существует» означает лишь то, что некоторые типы феноменов происходят в определенной последовательности, тогда утверждать существование бога будет эквивалентно тому, чтобы утверждать, что существует необходимая регулярность в природе; и ни один религиозный человек не согласится, что это он и имел в виду, когда утверждал существование бога. Он сказал бы, что, говоря о боге, он говорил о трансцендентном бытии, о котором можно знать по некоторым эмпирическим проявлениям, но которое, разумеется, не может быть определено в терминах этих проявлений. Но в этом случае термин «бог» является метафизическим термином. И если «бог» — метафизический термин, то тогда существование бога не может быть даже вероятным. Ибо сказать, что «бог существует», значит произнести метафизическое высказывание, которое не может быть ни истинным, ни ложным. И по тому же критерию предложение, в котором описывается природа трансцендентного бога, не обладает никакой буквальной значимостью.

Важно отличать этот взгляд на религиозные утверждения от атеизма и агностицизма[3]. С точки зрения агностика, существование бога есть возможность, в которую нет серьезной причины ни веровать, ни не веровать; а атеист считает по крайней мере вероятным, что никакого бога нет. И наша точка зрения, что все высказывания о природе бога бессмысленны, не только не тождественна этим известным взглядам и не поддерживает их, но просто с ними несовместима. Ибо если утверждение, что существует бог, бессмысленно, тогда утверждение атеиста, что бога нет, равно бессмысленно, поскольку осмысленно противоречить можно только осмысленному суждению. Что касается агностика, то, хотя он и воздерживается от суждений по вопросу, существует или не существует бог, однако не отрицает, что сам этот вопрос является подлинным. Он не отрицает, что дв

---

[3] На это обратил мое внимание профессор Г. Прайс *.

предложения — «Трансцендентный бог есть» и «Трансцендентного бога нет» — выражают суждения, одно из которых истинно, а другое ложно. Он лишь добавляет, что у нас нет средств определить, какое из них истинно, и поэтому мы не должны придерживаться ни одного из них. Но мы видели, что рассматриваемые предложения вообще не выражают суждений. И это означает, что агностицизм также исключается.

Таким образом, теист у нас поставлен в такое же положение, как и моралист. Его утверждения никак не могут быть правильными, но они не могут быть и неправильными. Поскольку он вообще ничего не говорит о мире, его нельзя обвинить в том, что он говорит что-то ложное или что-то такое, для чего у него нет достаточных оснований. Мы вправе не согласиться с теистом только в том случае, когда он заявляет, что, утверждая существование трансцендентного бога, он выражает подлинное суждение.

Следует заметить, что в тех случаях, когда божества отождествляются с природными объектами, утверждения о них могут быть признаны значимыми. Если, например, какой-то человек говорит мне, что гром сам по себе необходим и достаточен для установления истинности того суждения, что Иегова сердится, я могу заключить, что для него предложение «Иегова сердится» эквивалентно предложению «Гром гремит». Но в изощренных религиях, хотя они и могут до какой-то степени основываться на благоговении людей перед природными процессами, действие которых они недостаточно хорошо понимают, «личность», которая, как предполагается, управляет эмпирическим миром, сама в нем не расположена; считается, что бог выше эмпирического мира и потому находится вне его; он наделен сверхэмпирическими атрибутами. Но понятие личности, существенные атрибуты которой носят неэмпирический характер, вообще не является постижимым понятием. У нас может быть слово, которое употребляется так, как если бы оно именовало эту «личность», но пока предложения, в которых оно встречается, не выражают эмпирически проверяемых суждений, о нем нельзя сказать, что оно что-либо символизирует. И это как раз тот случай, который относится к слову «бог» в том его употреблении, в котором оно имеет в виду указание на трансцендентный объект. Простое наличие существительного достаточно для того, чтобы вызвать иллюзию о реальной или по крайней мере возможной сущности, которая ему соответствует. Только когда мы выясняем, какие у бога атрибуты, мы обнаруживаем, что «бог» в этом употреблении слова не является подлинным именем.

Обычно вера в трансцендентного бога связана с верой в загробную жизнь. Но в той форме, какую она обычно принимает, содержание этой последней не является подлинной гипотезой. Говорить, что люди никогда не умирают или что состояние смерти есть просто состояние длительной бесчувственности, зна-

чит, конечно, выражать значимое суждение, хотя все имеющиеся свидетельства говорят о том, что оно ложно. Но говорить, что есть нечто невоспринимаемое внутри человека, и это есть его душа или его реальное Я, и что оно продолжает жить после того, как человек умирает, значит высказывать метафизическое утверждение, в котором фактуального содержания не больше, чем в утверждении, что существует трансцендентный бог.

Стоит заметить, что согласно нашему объяснению религиозных утверждений у антагонизма между религией и естествознанием нет логического основания. Пока речь идет об истине и лжи, нет оппозиции между естествоиспытателем и теистом, верящим в трансцендентного бога. Ибо поскольку религиозные высказывания теиста вообще не являются подлинными суждениями, они не могут находиться в каком-либо логическом отношении к суждениям науки. Антагонизм между религией и наукой заключается, видимо, в другом: наука устраняет один из мотивов, которые делают людей религиозными. Ибо, наверное, одним из фундаментальных источников религиозного чувства является неспособность людей определять свою судьбу, а наука разрушает чувство благоговения, с которым люди смотрят на чуждый мир, она заставляет их верить в возможность понимать и предвидеть ход природных явлений и даже до некоторой степени им управлять. Доводом в пользу этой гипотезы служит возникшая недавно среди физиков мода на религию. Эта симпатия к религии есть признак неуверенности самих физиков в правильности их гипотез, реакция на антирелигиозный догматизм ученых XIX столетия и естественный результат кризиса, который физики только что пережили.

В задачи данного исследования не входит более глубокое выяснение причин религиозного чувства или обсуждение вероятности того, что религиозная вера сохранится. Мы хотели бы только ответить на вопросы, которые возникают в связи с обсуждением возможности религиозного знания. Наша точка зрения состоит в том, что не может быть никаких трансцендентных истин религии. Ибо предложения, которыми теист пользуется для выражения таких «истин», не являются буквально значимыми.

Интересно, что это заключение согласуется с тем, что привыкли говорить многие из самих теистов. Ибо они часто заявляют, что природа бога есть тайна, превосходящая человеческое понимание. Но сказать, что нечто превосходит человеческое понимание, значит сказать, что это непознаваемо. А то, что непознаваемо, нельзя значимым образом описать. Нам говорят также, что бог — объект не разума, но веры. Это, видимо, признание того, что существование бога должно приниматься на веру, поскольку его нельзя доказать. Но это может означать и утверждение, что бог есть объект чисто мистической интуиции и не может, следовательно, определяться в терминах, постижимых разумом. И я думаю, что многие теисты стали бы

утверждать именно это. Но если допустить, что невозможно определить бога в постижимых терминах, то тем самым признается невозможность для предложения одновременно и быть значимым, и говорить о боге. Если мистик признает, что объект его видения есть что-то такое, что не может быть описано, тогда он должен также признать, что обречен болтать чепуху, пытаясь его описать.

Сам мистик может запротестовать и скажет, что его интуиция на самом деле открывает ему истины, пусть он и не может объяснить их другим, и что у нас, не обладающих этой способностью интуиции, нет оснований отрицать, что это — когнитивная способность. Ведь мы вряд ли можем полагать a priori, будто нет других способов обнаружить истинные суждения, кроме тех, которыми мы сами пользуемся. Ответим, что мы не ограничиваем число путей, которыми можно придти к формулировке истинного суждения. Мы ни в коем случае не отрицаем, что синтетическая истина может быть открыта не только с помощью рационального метода индукции, но и чисто интуитивными методами. Но мы говорим, что каждое синтетическое суждение, каким бы способом мы его ни получили, должно быть подвергнуто проверке в актуальном опыте. Мы не отрицаем a priori, что мистик способен открывать истины, пользуясь своими особыми методами, но мы ожидаем услышать, каковы суждения, в которых воплощены его открытия, чтобы уяснить себе, проверяются они или опровергаются нашими эмпирическими наблюдениями. Но мистик вовсе не собирается высказывать эмпирически проверяемые суждения, он вообще не способен высказывать какие-либо постижимые суждения. И поэтому мы говорим, что его интуиция не раскрывает ему никаких фактов. Нет пользы говорить, будто он постиг факты, но не способен их выразить. Ибо мы знаем, что если бы он получил какую-то информацию, то был бы способен и выразить ее. Он был бы способен указать тем или иным способом, как можно эмпирически определить подлинность его открытия. Тот факт, что он не может сказать, что именно он «знает», или даже предложить эмпирический тест для подтверждения его «знания», показывает, что его мистическая интуиция не является подлинным когнитивным состоянием. Так что, описывая свое видение, мистик не дает нам никакой информации о внешнем мире; он просто дает нам непрямую информацию о состоянии своего собственного ума.

Эти соображения избавляют нас от аргумента, апеллирующего к религиозному опыту, который многие философы все еще считают правильным. Они говорят, что логически возможно непосредственное знакомство с богом, подобное непосредственному знакомству с чувственным содержанием; и что нет причины охотно верить человеку, когда он говорит, что видит желтое пятно, и не верить ему, когда он говорит, что видит бога. Ответ состоит в том, что если человек, утверждающий, будто видит бога,

утверждает лишь то, что испытывает особого рода чувственное содержание, то в этом случае мы ни в коем случае не станем отрицать, что его утверждение может быть истинным. Но обычно человек, говорящий, что видит бога, имеет в виду не просто религиозную эмоцию, но также то, что существует трансцендентное бытие, которое есть объект этой эмоции; точно так же человек, говорящий, что видит желтое пятно, обычно говорит не просто о визуальном поле восприятия, содержащем желтое чувственное содержание, но также о том, что существует желтый объект, которому это чувственное содержание принадлежит. И нерационально верить человеку, когда он утверждает существование желтого объекта, и не верить ему, когда он утверждает существование трансцендентного бога. Ибо в то время как предложение «Существует материальная вещь желтого цвета» выражает подлинное синтетическое суждение, которое можно эмпирически проверить, предложение «Существует трансцендентный бог» не имеет, как мы видели, никакой буквальной значимости.

Мы заключаем поэтому, что доказательство от религиозного опыта ошибочно. Тот факт, что люди испытывают религиозный опыт, интересен с психологической точки зрения, но из него никак не следует, что существует такая вещь, как религиозное знание, подобно тому как существование морального знания не следует из того, что мы испытываем моральные опыты. Теист, подобно моралисту, может верить, что его опыты суть когнитивные опыты, но, пока он не может сформулировать своего «знания» в эмпирически проверяемых суждениях, он наверняка сам себя обманывает. Отсюда следует, что философы, заполняющие свои книги утверждениями об интуитивном «знании» тех или иных моральных или религиозных «истин», дают просто интересный материал для психоаналитика. Ибо нельзя говорить, что акт интуиции открывает какую-нибудь истину о чем-либо, если он не выражается в проверяемых суждениях. А все такие суждения должны быть включены в систему эмпирических суждений, которые конституируют науку.

Д. Э. Мур

ДОКАЗАТЕЛЬСТВО ВНЕШНЕГО МИРА

В Предисловии ко второму изданию Кантовой «Критики чистого разума» есть слова, которые в переводе профессора Кемпа Смита * звучат так: «Нельзя не признать скандалом для философии необходимость принимать лишь *на веру* существование вещей вне нас... и невозможность противопоставить какое бы то ни было удовлетворительное доказательство этого существования, если бы кто-нибудь вздумал подвергнуть его сомнению» **.

Из этого как будто ясно, что доказательство «существования вещей вне нас» или, скорее (думается, смысл немецких слов в этом), «существования *определенных* (the) вещей вне нас» Кант считал весьма важной задачей: в противном случае он едва ли назвал бы «скандалом» отсутствие такого доказательства. Ясно также, что это доказательство он относил к ведомству философии; иначе факт его отсутствия не мог бы быть скандалом для *философии*.

Но даже если Кант ошибался, все равно обсудить вопрос о том, какого рода доказательство может быть дано «существованию вещей вне нас», если оно вообще осуществимо, необходимо и я считаю, что это входит в компетенцию философии. В данной лекции как раз этот вопрос я и намеревался обсудить. Хочу сразу предупредить, что мне удалось высказать лишь очень незначительную часть того, что следовало бы.

«Слова «нельзя не признать скандалом для философии... невозможность...» при строгом толковании означают, что Кант, когда он их писал, не мог дать удовлетворительного доказательства. Но сам Кант, несомненно, так не считал. Немного выше он заявляет, что во втором издании «Критики чистого разума» как раз дано «строгое доказательство», и добавляет, что это доказательство — «единственно возможное». Правда, он называет его здесь не доказательством «существование вещей вне нас», или «существования определенных вещей вне нас», а доказательством «объективной реальности внешней интуиции». Но по контексту ясно, что он употребляет эти два выражения — «объективная реальность внешней интуиции» и «существование вещей (*или* «определенных вещей») вне нас» — так, что доказательство одного означает также и доказательство другого. Таким образом, когда Кант говорит, что мы не способны дать удовлетворительного доказательства, он не имеет в виду себя. Конечно, положение дел, о котором Кант писал, выправилось с публикацией его доказательства. С этого момента удовлетворительное доказательство мог дать кто угодно, просто повторяя Канта, и «скандал» для философии был раз и навсегда исчерпан.

Итак, если бы Кантово доказательство существования вещей вне нас, опубликованное во втором издании «Критики...», было правильным, то в этом случае существовало бы по крайней мере одно удовлетворительное доказательство; и тогда проблема, которую я намеревался обсуждать, свелась бы к двум вопросам: во-первых, в чем состоит это доказательство, и, во-вторых, возможны ли (вопреки мнению самого Канта) другие доказательства. Но я никоим образом не считаю, что Кантово доказательство является правильным и что ему удалось покончить со «скандалом» для философии. Поэтому вопрос о возможном удовлетворительном доказательстве существования вещей вне нас все еще заслуживает обсуждения.

Но что же подлежит обсуждению? Выражение «вещи вне

5*

нас» выглядит несколько странным, значение его не вполне ясно. Оно звучало бы привычнее, если бы вместо «вещи вне нас» я говорил «внешние вещи»; пожалуй, и его значение стало бы яснее. Мы в еще большей степени проясним значение выражения «внешние вещи», указав на то, что философы обычно употребляют его для краткости, подразумевая «вещи, внешние *нашим сознаниям*». Согласно данной философской традиции, выражения «внешние вещи», «вещи, внешние *нам*» и «вещи, внешние *нашим сознаниям*» употреблялись как эквивалентные и не требующие пояснений. Откуда это пошло, не знаю, но уже Декарт не видит нужды их разъяснять, так что они, вероятно, и до него имели то же значение. Наиболее ясным кажется выражение «вещи, внешние *нашим сознаниям*»: здесь, по крайней мере, имеются в виду не вещи, «внешние *нашим телам*». Но два другие понятия — «внешние вещи» и «вещи, внешние нам» — не очень понятны, в том числе и для философов. Впрочем, даже выражение «вещи, внешние нашим сознаниям» не кажется совершенно ясным; и если я действительно хочу разобраться, что имеется в виду под «доказательством существования вещей вне нас», то не могу просто сказать, что под «вне нас» я имею в виду «внешние нашим сознаниям».

В одном месте Кант говорит, что выражение «вне нас» «неизбежно двусмысленно»: «Иногда оно означает нечто, существующее *как вещь в себе,* отличная от нас, а иногда нечто, просто принадлежащее внешнему *явлению*»; он считает вещи, находящиеся «вне нас» в первом из этих двух смыслов, «объектами, которые можно назвать внешними в трансцендентальном смысле», а во втором смысле — «*эмпирически внешними* объектами»; и наконец говорит, что, желая устранить всякую неопределенность в отношении последнего понятия, станет отличать эмпирически внешние объекты от объектов, которые можно назвать «внешними» в трансцендентальном смысле, «прямо называя их вещами, которые должны *встречаться в пространстве*».

Думаю, это последнее выражение («вещи, которые должны встречаться в пространстве») как раз и имеет в виду то, что нас интересует. Мое тело, тела других людей, тела животных, разнообразные растения, камни, горы, солнце, луна, звезды, планеты, дома и другие здания, разнообразные продукты промышленного производства — стулья, столы, листы бумаги и т. п.,— все это «вещи, которые должны встречаться в пространстве». Короче говоря, все вещи, которые философы обычно называли «физическими объектами», «материальными предметами» или «телами», явно подпадают под это определение. Но выражение «вещи, которые должны встречаться в пространстве», можно употреблять также и в случаях, когда едва ли уместны термины «физический объект», «материальный предмет» или «тело». Например, тени иногда должны встречаться в пространстве, однако вряд ли мы назовем их «физическими объектами», «материальными предметами» или «телами»; и хотя

одном употреблении термина «вещь» было бы неправильно называть тень «вещью», тем не менее выражение «вещи, которые должны встречаться в пространстве», вполне может пониматься как синоним выражения «все, что может встречаться в пространстве», а это последнее включает в себя и тени. Я хотел бы, чтобы выражение «вещи, которые должны встречаться в пространстве», понимали в этом широком смысле; так, если мы найдем доказательство того, что когда-либо существовали две разные тени, то отсюда будет следовать, что существовали по крайней мере две «вещи, которые должны встречаться в пространстве»; и это доказательство будет убедительным, каким и должно быть доказательство существования по крайней мере двух «физических объектов», причем не имеет значения, какого они рода.

Поэтому можно считать, что выражение «вещи, которые должны встречаться в пространстве», имеет очень широкое значение — пожалуй, даже более широкое, чем значение терминов «физический объект» или «тело». Но оно не столь широко, как значение другого выражения, которое Кант употребляет как эквивалентное первому; сравнение этих двух выражений послужит дальнейшему прояснению того, о какого рода вещах идет речь при доказательстве их существования (если доказательство вообще возможно).

Выражение, которое Кант употребляет как эквивалент выражения «вещи, которые должны встречаться в пространстве», стоит непосредственно перед цитированным предложением, где он заявляет, что выражение «вещи вне нас» «неизбежно двусмысленно». Он говорит, что «эмпирический объект» «называется *внешним,* если он представлен (vorgestellt) *в пространстве*». Значит, он толкует выражение «представлен в пространстве» так, будто оно эквивалентно выражению «должен встречаться в пространстве». Однако легко найти примеры «вещей», по отношению к которым вряд ли можно отрицать, что они «представлены в пространстве», но можно с полной уверенностью отрицать, что они должны «встречаться в пространстве». Рассмотрим, к примеру, описание определенных обстоятельств, которые вызывают то, что одни психологи называют «негативным остаточным образом», а другие — «негативным остаточным ощущением». «Если упорно смотреть на белое пятно на черном фоне, а затем перевести взгляд на белый фон, то в течение краткого времени видится серое пятно» («Учебник по физиологии» Фостера, IV, III, с. 1266.— Процитировано по «Руководству по психологии» Стаута, 3-е изд., с. 280). Прочитав недавно об этом, я потрудился вырезать из листа белой бумаги четырехконечную звезду, поместил ее на черный фон, «упорно смотрел» на нее, а затем перевел взгляд на лист белой бумаги. Я и впрямь обнаружил, что в течение краткого времени вижу серое пятно, и не просто вижу, а *на* белом фоне, а также, что это серое пятно приблизительно той же формы, что и белая четырех-

конечная звезда, на которую только что я «упорно смотрел»,— оно также является четырехконечной звездой. Я успешно повторил этот простой эксперимент несколько раз. Каждая из серых четырехконечных звезд, которые я видел, и есть то, что называется «остаточным образом», или «остаточным ощущением»; и разве можно отрицать, что каждый из этих остаточных образов «представлен в пространстве»? Я видел их на реальном белом фоне, и если это так, то каждый из них был на нем «представлен». Но хотя они и были «представлены в пространстве», было бы серьезным заблуждением считать, будто они должны «встречаться в пространстве». Белая звезда, на которую я «упорно смотрел», черный фон, на котором я ее видел, и белый фон, на котором я видел остаточные образы, должны, разумеется, «встречаться в пространстве»: они являются «физическими объектами» или поверхностями физических объектов. Но одно важное различие между ними, с одной стороны, и серыми остаточными образами, с другой, находит свое вполне естественное выражение в том, что эти последние *не* должны «встречаться в пространстве». Одна из причин этого, я думаю, очевидна. Высказывание, что то-то и то-то должно в данное время «встречаться в пространстве», само по себе предполагает, что имеются условия, выполнив которые, *любой человек* мог бы «воспринять» эту «вещь» — мог бы увидеть ее, если она является видимым объектом, осязать ее, если она осязаема, услышать ее, если она является звуком, обонять ее, если она является запахом. Когда я говорю, что белая четырехконечная бумажная звезда, на которую я смотрел, является «физическим объектом» и «должна встречаться в пространстве», то предполагаю, что *любой* человек, находившийся в это время в комнате и имеющий нормальное зрение и осязание, мог видеть ее и осязать. Что же касается тех серых остаточных образов, которые я видел, то невозможно представить, чтобы их мог увидеть кто-то кроме меня. Разумеется, другие люди, если бы они находились в комнате вместе со мной и выполняли тот же опыт, увидели бы серые остаточные образы, *очень сходные* с одним из тех, что видел я: вполне можно допустить, что они видели остаточные образы, в точности подобные одному из тех, что видел я. Но абсурдно было бы полагать, что их видел кто-то еще — что два человека могут видеть *один и тот же* остаточный образ. Следовательно, одной из причин того, что никакой из моих серых остаточных образов не «встречается в пространстве», хотя каждый из них, безусловно, «представлен в пространстве», является просто невозможность помыслить, что его видел кто-то еще. Выражение «встречаться в пространстве» следует понимать в том смысле, что воспринимаемое человеком должно встречаться в пространстве, если оно может восприниматься *другими* людьми.

Негативные остаточные образы служат, следовательно, примерами вещей, которые хотя и «представлены в пространств

все же *не* должны «встречаться в пространстве» и *не* являются «внешними нашим сознаниям» в интересующем нас смысле.

Приведем еще два примера.

Первый. Хорошо известно, что люди иногда видят вещи раздвоенными — это явление психологи называют также «двойным образом», или двумя «образами» объекта. Здесь каждый из «образов» «представлен в пространстве»: они видимы — один в одном месте, другой — в другом, в таком же точно смысле, как и серые остаточные образы. Но когда у меня двоится в глазах, неправильно говорить, что каждый из этих двух образов должен «встречаться в пространстве». Напротив, они *оба* определенно не должны «встречаться в пространстве». Если бы они встречались в пространстве, то кто-то еще мог бы видеть *те* образы, которые вижу я; и если другой человек может видеть точно такие же образы, как и я, то абсурдно и думать, будто он мог бы видеть *те же самые* образы. Поэтому когда у кого-то двоится в глазах, это дает нам пример «вещи», которая «представлена в пространстве», но «встречаться в пространстве», безусловно, не должна.

Второй важный пример. О боли можно, в общем, сказать, что она «представлена в пространстве». Испытывая зубную боль, я чувствую ее *в* определенном месте; когда я прижигаю йодом порез, то чувствую боль также в определенном месте; после ампутации человек может чувствовать боль в отрезанной ступне. Безусловно, можно понимать выражение «представлен в пространстве» так, что если — в указанном смысле — боль ощущается *в* определенном месте, то она «представлена в пространстве». Однако нелепо было бы говорить о боли, что она должна «встречаться в пространстве», — по той же причине, по которой этого не скажешь об остаточных образах или двойных образах. Вполне можно представить себе, что другой человек ощущает боль, в точности подобную той, какую испытываю я. Но абсурдом было бы считать, что он чувствует *буквально ту же самую* боль. Боль — типичный пример «вещей», о которых философы говорят, что они *не* являются «внешними» для наших сознаний, но находятся «внутри». О любой ощущаемой мною боли они сказали бы, что она *не* внешняя для моего сознания, но находится *в* нем.

И наконец, следует упомянуть еще один класс «вещей», которые, несомненно, не являются «внешними» объектами и не должны «встречаться в пространстве», но о которых тем не менее некоторые философы хотели бы сказать, что они «представлены в пространстве», пусть и не точно в том же смысле, что и описанные мною боли, двойные образы и негативные остаточные образы. Если вы посмотрите на электрический свет, а потом закроете глаза, то увидите на темном фоне, обычном при закрытых глазах, яркое пятно, по форме сходное со светом, на который вы только что глядели. Такое яркое пятно — еще один пример того, что одни психологи называли «остаточным образом»,

другие — «остаточными ощущениями»; но в отличие от негатив-ных остаточных образов оно появляется при закрытых глазах. О таком остаточном образе некоторые философы сказали бы, что он тоже «представлен в пространстве», хотя «встречаться в пространстве» он, безусловно, не должен. Они сказали бы, что он «представлен в пространстве», поскольку находится на определенном расстоянии от человека, который его видит: а как может вещь находиться на расстоянии, если она не «представлена в пространстве»? Есть, конечно, различие между остаточными образами, которые мы видим с закрытыми глазами, и теми остаточными образами, которые я привел ранее в качестве примера,— и это различие может заставить философов отрицать, что остаточные образы, видимые с закрытыми глазами, вообще «представлены в пространстве». Различие выражается в том, что если ваши глаза закрыты, то вы вовсе не видите *физического* пространства — пространства, которое подразумевается, когда мы говорим о «вещах, которые должны встречаться в *пространстве*». Остаточный образ, видимый с закрытыми глазами, безусловно, представлен в *некоем* пространстве, но можно усомниться в правильности высказывания о том, что он представлен в *пространстве.*

Следовательно, все, что «представлено в пространстве», никак нельзя считать также «вещью, которая должна встречаться в пространстве». Некоторые из «вещей», представленных в пространстве,— это совершенно очевидно — *не* должны встречаться в пространстве: или, иначе говоря, они вовсе не являются «физическими реальностями». Понятие «быть представленным в пространстве» в одном отношении гораздо шире понятия «встречаться в пространстве»: многие вещи, охватываемые первым понятием, не охватываются вторым — многие остаточные образы, по крайней мере один из двух «образов», видимых теми, у кого двоится в глазах, и большинство болей «представлены в пространстве», хотя встречаться в пространстве не должны. Из того, что «вещь» представлена в пространстве, никоим образом не следует, что она должна встречаться в пространстве. Но точно так же, как первое понятие в одном отношении шире второго, в другом отношении второе понятие шире первого. Ибо имеется много «вещей», встречающихся в пространстве, но не представленных в нем. Из того, что «вещь» должна встречаться в пространстве, никак не следует, что она представлена в пространстве. В моем толковании выражение «встречаться в пространстве» подразумевает,— и, видимо, это его естественное значение,— что «вещь» *может быть* воспринята; но из того, что вещь *может быть* воспринята, не следует, что она *является* воспринятой; а если она на самом деле не воспринята, то она не будет представлена в пространстве. Для тех «вещей» (включая тени), которые я описал как «встречающиеся в пространстве», характерно, что в отношении любой из них, воспринимаемой в данное время, можно предположить, (1) что она могла бы с

ществовать в это самое время, не будучи воспринимаемой, (2) что она могла бы существовать в другое время, не будучи воспринимаемой в это другое время, (3) что в течение всего времени своего существования она вовсе не нуждается в том, чтобы быть воспринимаемой. Следовательно, вполне обоснованно предположение, что многие вещи, которые *должны* были одно время встречаться в пространстве, вообще никогда не были «представлены», и что многие вещи, которые должны встречаться в пространстве, сейчас не «представлены» и также никогда не были и не будут «представлены». В кантовской терминологии понятие о «вещах, которые должны встречаться в пространстве», объемлет не только объекты действительного опыта, но также объекты *возможного* опыта; и из того, что вещь является или являлась объектом *возможного* опыта, никак не следует, что она вообще была или будет «представлена».

Я пояснил, на какого рода «вещи» я первоначально ссылался как на «вещи вне нас» или «вещи, внешние нашим сознаниям». Я сказал, что, по моему мнению, Кантово выражение «вещи, которые должны встречаться в пространстве», довольно четко указывает на «вещи», о которых идет речь; и я старался еще более четко определить их, подчеркивая, что это выражение послужит своей цели только в том случае, если (а) вы понимаете его так, что многие «вещи», например, остаточные образы, двойные образы, боль, которые, можно сказать, «представлены в пространстве», все же *не* следует считать «вещами, которые должны встречаться в пространстве», и (б) вы отчетливо понимаете непротиворечивость предположения, что существуют и должны «встречаться в пространстве» вещи, которые никогда не воспринимались, не воспринимаются сейчас и не будут восприниматься, а также непротиворечивость предположения, что среди тех из них, которые когда-то воспринимались, многие существуют и тогда, когда не воспринимаются. Думаю, теперь стало ясно, что поскольку я не считаю «внешними вещами» остаточные образы, двойные образы и боль, то я также не счел бы «внешними вещами» и любые из «образов», которые мы часто видим «умственным взором», когда бодрствуем, и любые из образов, которые видим во сне; ясно также, что я употребляю выражение «внешний» так, что из визуальной галлюцинации будет следовать, что человек в это время видел нечто, *не* являющееся «внешним» для его сознания, а из того, что у него была слуховая галлюцинация, следует, что он слышал звук, *не* являющийся «внешним» для его сознания. Но я, конечно, не прояснил свое употребление этих выражений — «внешний нашим сознаниям» и «встречаться в пространстве» — настолько, чтобы в случае любой «вещи», которая может придти в голову, вы сразу поняли, счел бы я ее или не счел бы «внешней нашим сознаниям» и «встречающейся в пространстве». Например, я не сказал ничего, что прояснило бы, должно или не должно видимое мною в зеркале отражение рассматриваться как «вещь,

которая должна встречаться в пространстве» и как «внешнее нашим сознаниям», и не сказал ничего, что прояснило бы, должно или не должно рассматриваться таким способом небо. Каждый человек, я думаю, чувствует неуместность выражения «вещь, которая должна встречаться в пространстве» в отношении неба; и большинство людей не захотели бы безоговорочно утверждать, что видимые ими в зеркалах отражения должны «встречаться в пространстве». Однако небо и отражения в зеркалах отличаются от болей и остаточных образов — последние *не* должны встречаться в пространстве: абсурдно полагать, что боль, которую я испытываю, мог бы ощущать кто-то еще или что видимый мною остаточный образ мог бы видеть кто-то еще. Но в случае отражений в зеркалах мы вполне свободно говорим, что другой человек способен видеть то же отражение, что и мы. Конечно, можно сказать: «Ты видишь этот красноватый отблеск на воде? Не могу понять, что там отражается», и точно так же сказать, указывая на склон холма: «Ты видишь, что-то белеет на холме? Не могу понять, что это такое». И о небе вполне можно сказать, что другие люди видят его так же, как я.

Приходится признать, что я не прояснил выражение «вещи, которые должны встречаться в пространстве» (а значит, и выражение «внешний нашим сознаниям» — ведь для его объяснения первое выражение и употреблялось), настолько, чтобы в случае любых «вещей» не оставалось сомнения, должны или не должны такие вещи «встречаться в пространстве» либо быть «внешними нашим сознаниям». Но отсутствие точного определения «вещей, которые должны встречаться в пространстве», несущественно для моей цели. Достаточно сказать, что выражение «вещи, которые должны встречаться в пространстве», употребляется так, что для каждого вида таких вещей из суждения об их существовании *следует* существование вещей, которые должны встречаться в пространстве. И фактически я перечислил (хотя отнюдь не исчерпывающим образом) виды вещей, которые имеют такое отношение к моему способу употребления выражения «вещи, которые должны встречаться в пространстве». Я говорил о телах людей и животных, растениях, звездах, домах, стульях и тенях; и я хочу сейчас подчеркнуть, что употребляю выражение «вещи, которые должны встречаться в пространстве», так, что для каждого из этих видов «вещей» из суждения, что такие «вещи» существуют, *следует*, что есть вещи, встречающиеся в пространстве: например, из суждения, что тени существуют, *следует*, что существуют вещи, встречающиеся в пространстве, и так далее по отношению ко всем «вещам», указанным в перечне. Прояснение этого служит моей цели; ведь когда это ясно, то ясно также, что если вы докажете существование двух растений, или существование растения и собаки, или собаки и тени и т. д. и т. п., то вы ipso facto * докажете, что существуют вещи, встречающиеся в пространстве: вам не потребуется *вдобавок* доказывать, что из суждения о существовании

растений *действительно* следует суждение о существовании вещей, встречающихся в пространстве.

По-видимому, выражение «вещи, которые должны встречаться в пространстве», можно употреблять в таком смысле, что не надо будет доказывать, что из «растения существуют» следует «существуют вещи, встречающиеся в пространстве»; но с выражением «вещи, внешние нашим сознаниям», дело обстоит иначе. Люди имеют обыкновение говорить: «Можно отчетливо видеть, что из суждения «в данное время существуют по крайней мере две собаки» *следует* суждение «в данное время по крайней мере две вещи должны встречаться в пространстве», так что если вы можете доказать, что в данный момент существуют две собаки, то вы ipso facto докажете, что в данный момент по крайней мере две вещи должны встречаться в пространстве. Насколько я понимаю, вы не потребуете отдельного доказательства того, что из суждения «две собаки существуют» действительно следует суждение «две вещи должны встречаться в пространстве»; совершенно очевидно, что не могла бы существовать собака, которая не должна была бы встречаться в пространстве. Но мне не ясно, каким образом, если вы можете доказать, что существуют две собаки или две тени, вы ipso facto докажете, что существуют две вещи, *внешние для наших сознаний*. Собака, хотя она, несомненно, должна «встречаться в пространстве», может не оказаться внешним объектом — объектом, внешним для наших сознаний. Требуется отдельно доказывать, что все, встречающиеся в пространстве, должны быть внешним для наших сознаний. Разумеется, если вы употребляете «внешний» как простой синоним «встречаться в пространстве», то не надо будет доказывать, что собаки являются внешними объектами: в этом случае, доказав, что две собаки существуют, вы ipso facto докажете, что внешние вещи существуют. Но мне трудно поверить, что «внешний» здесь — синоним «встречаться в пространстве»; а если вы употребляете эти выражения как синонимы, то разве не требуется доказать, что все встречающееся в пространстве должно быть внешним для наших сознаний?

Кант утверждает, что выражения «вне нас» или «внешний» употребляются в двух различных смыслах. Один из них он называет «трансцендентальным»: «внешний» — это «существующий *как вещь в себе,* отличная от нас». Согласно известному взгляду Канта, вещи, которые должны встречаться в пространстве, *не* являются в этом смысле «внешними»: значит, имеется *некий* смысл слова «внешний», в котором философы обычно употребляли это слово и в котором из суждения «две собаки существуют» *не* будет следовать, что существуют какие-то внешние вещи. Я не думаю, что сам Кант смог разъяснить этот смысл; я также не думаю, что философы когда-либо употребляли слово «внешний» в *том* смысле, что вещи, встречающиеся в пространстве, *не* являются внешними. А как быть с другим смыслом слова «внешний», который Кант обозначает как «эмпирически

внешний»? Как это понимание соотносится с пониманием «встречаться в пространстве»? Можно заметить, что позиция Канта здесь неясна: стремясь избавиться от всякой неопределенности с понятием «эмпирически внешний», он намерен отличать объекты, к которым оно применяется, от объектов, которые можно назвать «внешними» в трансцендентальном смысле, прямо называя их (эти первые объекты.— *Пер.*) «вещами, которые должны *встречаться в пространстве*». Эти странные слова можно истолковать так, что, по мнению Канта, понятие «эмпирически внешний» *тождественно* понятию «встречаться в пространстве», т. е. что он действительно считает слово «внешний», употребляемое в этом втором смысле, простым синонимом выражения «встречаться в пространстве». Но если Кант говорит именно это, мне чрезвычайно трудно с ним согласиться. Действительно, разве философы когда-либо использовали слово «внешний» как простой синоним «встречаться в пространстве»? Да и употреблял ли его в этом смысле Кант?

Чтобы понять, как они употребляют эти слова и каково соотношение двух понятий — «внешний нашим сознаниям» и «встречаться в пространстве»,— следует, по-моему, обратить внимание на факт, к которому я до сих пор обращался только случайно, а именно: те, кто говорит об определенных вещах как «внешних» для наших сознаний, в общем, естественно, говорят о других «вещах», которые хотят противопоставить первым, как о находящихся «в» наших сознаниях. Конечно, часто подчеркивается, что если «в» употребляется таким образом и за ним следует «моем сознании», «вашем сознании», «его сознании» и т. д. и т. п., то «в» употребляется метафорически Существуют сопровождаемые подобными выражениями метафорические употребления «в», встречающиеся в обыденной речи и понятные всем нам. Например, все мы понимаем такие выражения, как «Я имел в виду вас (I had you in mind), когда договаривался» или «Я имел в виду вас (I had you in mind), когда говорил, что некоторые люди не могут дотронуться до паука». В этих случаях можно употреблять выражение «Я думал о вас» с тем же значением, что и выражение «Я имел в виду вас». Но, очевидно, не в этом особом метафорическом смысле философы употребляют «в», когда они противопоставляют то, что имеется «в» моем сознании, тому, что является для него «внешним». Напротив, в их употреблении «внешнего» вы будете внешними для моего сознания даже в тот момент, когда я «имею вас в виду». Если мы хотим узнать, каково же это особое метафорическое употребление выражения «в моем сознании», при котором ничто «внешнее» для моего сознания (в интересующем нас сейчас смысле) никогда не может быть «в» нем, нам потребуется, видимо, рассмотреть примеры «вещей», которые как сказали бы философы, находятся «в» моем сознании в этом специальном смысле. Я уже приводил три таких примера, и этого, по-моему, пока достаточно: любая боль, мною испытываемая, любой оста-

точный образ, который я вижу с закрытыми глазами, и любой образ, который я «вижу» во сне, являются типичными примерами вещей, о которых философы говорят как о находящихся «*в* моем сознании». И когда они высказываются о таких вещах, как мое тело, лист бумаги, звезда, т. е. вообще о «физических объектах», как о «внешних», они хотят подчеркнуть важное различие, которое, как они чувствуют, существует между подобными предметами и такими «вещами», как боль, остаточный образ, видимый с закрытыми глазами, и образ во сне. Но *каково* это различие? В чем различие между испытываемой телесной болью или остаточным образом, который я вижу с закрытыми глазами, с одной стороны, и самим моим телом, с другой? Что заставляет их говорить, что в то время как телесная боль и остаточный образ находятся «в» моем сознании, само мое тело *не* находится «в» моем сознании — даже если я ощущаю его, вижу его или думаю о нем? Я уже говорил, что в одном отношении они различаются: тело должно встречаться в пространстве, а боль и остаточный образ не должны. Но, думаю, было бы совершенно неверно считать, что в этом и состоит *то* различие, которое заставило философов говорить о последних как о находящихся «в» моем сознании, а о моем теле как о *не* находящемся «в» нем.

На вопрос о том, каково же это различие, заставившее их высказываться в таком духе, ответить непросто; но я постараюсь все же дать краткий ответ.

Прежде всего, когда говорят, что любые испытываемые мною телесные боли находятся «в моем сознании», философское употребление этих слов, встречающееся очень часто, не вполне согласуется с обыденным. Никто, наверное, не сказал бы, что ощущаемые мною телесные боли находятся «в моем сознании», если бы не был также готов сказать, что *с* моим сознанием [происходит] то, что я испытываю телесные боли; и это последнее, по-моему, не очень соответствует обыденному, нефилософскому словоупотреблению. Вполне допустимо говорить, что с моим сознанием [происходит] то, что я вспоминаю, думаю, воображаю и испытываю душевные (mental) страдания, например разочарование; но не столь же естественно было бы говорить, что с моим сознанием [происходит] то, что я испытываю *телесные* боли, например сильную головную боль; и, пожалуй, еще менее привычно — что с моим сознанием [происходит] то, что я вижу, слышу, обоняю и осязаю. Существует, однако, устойчивый для философии способ употребления, согласно которому зрение, слух, обоняние, осязание и телесная боль точно в такой же мере оказываются *ментальными* (mental) событиями или процессами, как и воспоминание, мышление или воображение. Это употребление, по-моему, было в ходу у философов, потому что они видели реальное сходство между такими утверждениями, как «Я вижу кошку», «Я слышу звук грозы», «Я чувствую сильный запах лука», «Мой палец сильно ноет», с одной сто-

роны, и такими утверждениями, как «Я припоминаю, что видел его», «Я придумал план действий», «Я представляю себе картину», «Я испытываю жестокое разочарование». Это сходство объединяет все эти утверждения в один класс — в отличие от других утверждений, в которых «я» или «мой» употребляются иначе: «Мой рост менее четырех футов», «Я лежу на спине», «Мои волосы очень длинные». В чем же это сходство? Оно выражается в том, что восемь первых утверждений предоставляют данные, используемые в психологии, в то время как последние этого не делают. Их сходство можно также выразить распространенным сейчас среди философов способом, сказав, что если для любого из восьми первых утверждений указать время действия, то мы получим положение, из которого, если оно истинно, *следует,* что я «имел восприятие» в данное время, тогда как на три последних утверждения это не распространяется. Например, если верно, что сегодня я видел кошку между 12.00 и 12.05, то отсюда *следует,* что сегодня я «имел некое восприятие» между 12.00 и 12.05; между тем из суждения, что в декабре 1877 г. мой рост был менее четырех футов, не *следует,* что в декабре 1877 г. я что-то воспринимал. Но это употребление философами выражения «иметь восприятие» само нуждается в пояснениях, поскольку не совпадает с его употреблением в обыденной речи. Философ сказал бы, что в данное время я «имею восприятие» только в том случае, если: (1) я сознателен в это время, или (2) я вижу в это время сон, или (3) в это время по отношению ко мне истинно что-то еще, напоминающее в определенном и весьма очевидном отношении то, что истинно по отношению ко мне, когда я сознателен или вижу сон. В этом отношении то, что истинно по отношению ко мне, когда я вижу сон, похоже на то, что истинно по отношению ко мне, когда я сознателен; и то, что было бы истинно по отношению ко мне в любое время (например, когда я имею зрительный образ), напоминало бы и то и другое. Разумеется, это объяснение туманно, однако для наших целей оно подходит. В философском употреблении выражения «иметь восприятие» обо мне сказали бы, что я в данное время *не* имею восприятия, если я в данное время не осознаю, не вижу снов, не имею зрительного образа или *чего-то еще в том же роде;* и это высказывание, конечно же, смутно, поскольку здесь не уточняется, что еще относится к *«тому же роду»:* остается выводить это самим из приведенных примеров. Но, видимо, этого достаточно: часто ночью, когда я сплю, я не являюсь сознательным, не вижу снов, не имею зрительного образа или *чего-то еще в том же роде* — иными словами, не имею восприятий. Если такое употребление философами выражения «иметь восприятие» является удовлетворительным, то высказывание о том, что любая ощущаемая мною боль или любой остаточный образ, который я вижу с закрытыми глазами, находятся «в моем сознании», подразумевает, видимо, что допущение о существовании *той же самой боли или того же са-*

мого остаточного образа тогда, когда я не имею восприятия, было бы противоречивым. Или, другими словами, из суждения, что *эта* боль или *этот* остаточный образ существовали в какой-то данный момент времени, *следует,* что я в то время имел какое-то восприятие. И если это так, то мы можем сказать, что искомое различие между телесными болями и остаточными образами, с одной стороны, и моим телом, с другой, которое заставило философов говорить, что любая такая боль или остаточный образ находятся «*в* моем сознании», между тем как мое тело *никогда* не находится «в моем сознании», но всегда «вне» его или является «внешним» для него, состоит просто в том, что, хотя и противоречиво предполагать существование ощущаемой мною боли или видимого мною остаточного образа в то время, когда я не имею восприятий, в самом предположении, что мое тело существует при том же условии, противоречия нет; и мы можем даже сказать, что под этими сбивающими с толку и вводящими в заблуждение выражениями «в моем сознании» и «внешний для моего сознания» философы имеют в виду именно это и ничего более.

Но если высказывание, например о моем теле, что оно является внешним для *моего* сознания, просто означает, что из суждения о его существовании в конкретный момент времени никак не следует дальнейшее суждение, что *я* имел в то время восприятие, то высказывание о том, что некий предмет является внешним для *наших* сознаний, подобно этому будет только означать, что из суждения о его существовании в определенный момент времени никак не следует, что кто-то из *нас* имел в это время восприятие. И если под *нашими* сознаниями подразумеваются (видимо, так обыкновенно и бывает) сознания живущих на Земле человеческих существ, то отсюда вытекает, что хотя любые страдания или остаточные образы у животных, любые их восприятия и не являются внешними для *их* сознаний, они все-таки являются внешними для *наших* сознаний. Отсюда сразу же становится ясно, насколько понятие «внешний нашим сознаниям» отличается от понятия «встречаться в пространстве»; ибо, конечно же, боли, испытываемые животными, или видимые ими остаточные образы не должны встречаться в пространстве наравне с *нашими* страданиями или *нашими* остаточными образами. Из суждения о существовании внешних, не находящихся в каком-либо из *наших* сознаний, объектов *не* следует, что существуют вещи, которые должны встречаться в пространстве; поэтому выражение «внешний нашим сознаниям» не является синонимом выражения «встречаться в пространстве». «Внешний нашим сознаниям» и «встречаться в пространстве» — два различных понятия.

Подлинное отношение между этими понятиями состоит, по-моему, в следующем. Мы уже установили, что имеется чрезвычайно много видов «вещей», по отношению к которым из суждения о существовании по крайней мере одной такой вещи *сле-*

дует суждение, что существует хотя бы одна вещь, встречающаяся в пространстве: таковы, например, суждения «Существует по крайней мере одна звезда», «Существует по крайней мере одно человеческое тело», «Существует по крайней мере одна тень» и т. д. и т. п. И, я думаю, можно сказать, что в каждом таком случае истинно еще и то, что из суждения о существовании «вещи», встречающейся в пространстве, следует суждение о существовании по крайней мере одной вещи, внешней для наших сознаний: например, из «Существует по крайней мере одна звезда» следует не только «Существует по крайней мере одна вещь, встречающаяся в пространстве», но также и «Существует по крайней мере одна внешняя вещь».

Приведу основание для моего мнения. Рассмотрим какой-либо вид вещей; пусть каждая из этих вещей, если она существует, будет «встречаться в пространстве»: возьмем, к примеру, «мыльный пузырь». Когда я, воспринимая что-то, говорю: «Это — мыльный пузырь», то предполагаю, что нет противоречия в суждении о его существовании до и после моего восприятия. Это, как мне кажется, отчасти и имеют в виду, считая мыльный пузырь реальным и отличая его, например, от иллюзии. Конечно, реальность мыльного пузыря никак не означает, что он существовал до того, как я его воспринял, или что его существование продлится после моего восприятия; ведь мыльные пузыри — пример «физического объекта» и «вещи, встречающейся в пространстве», о которых все мы знаем, что отдельные их экземпляры существуют, только пока они воспринимаются человеком. Но воспринимаемый мною предмет не был бы мыльным пузырем, если бы его существование в любой данный момент времени не было *логически независимым* от моего восприятия его, происходившего тогда же, т. е. из суждения, что мыльный пузырь существовал в определенный момент времени, *никогда* не следует, что я его тогда воспринимал. А если это верно, то безусловно верно и то, что он не был бы мыльным пузырем, не будь он способен существовать в любой момент времени, когда я вообще не имею восприятия: из суждения о его существовании в любой момент времени *не* следует, что у меня имеется какое-то восприятие его в этот момент времени. Иначе говоря, из суждения, что воспринимаемый мною предмет есть мыльный пузырь, *вытекает* суждение, что он является внешним для *моего* сознания. Тем самым я уже предполагаю, что мыльный пузырь является внешним и для всех других сознаний: все однородные с ним вещи *могут* существовать не только тогда, когда кто-то имеет восприятие. Думаю поэтому, что из любого суждения типа «Существует мыльный пузырь» действительно *следует* «Существует внешний объект» («Существует объект, внешний всем нашим сознаниям»). И если это так, то это, несомненно, верно и по отношению к любым другим вещам (включая «единорога»), из существования которых следует, что существуют *некоторые* вещи, встречающиеся в пространстве.

Поэтому я считаю, что для всех «вещей» (таких, что из существования двух вещей одного вида или двух разных вещей немедленно следует существование вещей, встречающихся в пространстве) справедливо также следующее: если я могу доказать существование двух вещей разных видов или двух вещей одного вида, то я ipso facto доказываю существование по крайней мере двух «вещей вне нас». Иными словами, если я могу доказать, что сейчас существуют лист бумаги и человеческая рука, то доказываю одновременно, что сейчас существуют «вещи вне нас»; если я могу доказать, что сейчас существуют ботинок и носок, то доказываю существование в данный момент «вещей вне нас» и т. д.; и если я докажу, что существуют два листа бумаги, или две человеческие руки, или два ботинка, или два носка и т. д. и т. п., то приду к такому же результату. Очевидно, что существуют тысячи всяких вещей, и если я когда-нибудь сумею доказать существование любой из них (а это вполне возможно), то будет доказано и существование вещей вне нас.

Думаю, Кантово мнение об одном-единственном возможном доказательстве существования вещей вне нас — его собственном — отнюдь не истинное. Уже сейчас я готов привести множество других абсолютно строгих доказательств, а в будущем — еще больше. Можно доказать, например, что две человеческие руки существуют. Как это сделать? Я показываю две мои руки и говорю, жестикулируя правой: «Вот — одна рука» и, жестикулируя левой рукой, добавляю: «А вот — другая». Если я ipso facto доказал существование внешних вещей, то понятно, что возможны и многие другие доказательства: нет нужды умножать примеры.

Однако доказал ли я здесь, что две человеческие руки существуют? Я настаиваю на том, что доказал, причем абсолютно строго; пожалуй, и вообще нет лучшего доказательства, чем это. Конечно, я не стал бы на этом настаивать, если бы не выполнялись три условия: (1) если бы посылка доказательства не отличалась от его заключения; (2) если бы об истинности посылки я не *знал*, но был просто в ней убежден (что никак не являлось бы достоверным), или если бы она была истинной, а я не знал об этом; и (3) если бы заключение по-настоящему не следовало из посылки. Но мое доказательство всем этим условиям вполне удовлетворяет. (1) Посылка здесь, несомненно, отличается от заключения, ибо если последнее состоит просто в том, что «в этот момент существуют две человеческие руки», то посылка намного определеннее; я выразил ее, показывая свои руки, жестикулируя и говоря при этом: «Вот одна рука, а вот — другая». Различие совершенно очевидно, поскольку заключение явно может быть истинным, даже если посылка ложна. В посылке я утверждаю гораздо больше, чем в заключении. (2) В тот момент я, безусловно, *знал* то, что передавалось определенными жестами и словами «Вот одна рука, а вот — другая». Я *знал*, что одна рука находилась в той стороне, на которую я

указывал своим жестом и словом «вот», а вторая — в другой, отмеченной жестом и еще одним «вот». Абсурдно думать, что это не знание, но лишь мнение, и что все, вероятно, было иначе. С таким же успехом мы могли бы утверждать, будто я не знаю о том, что сейчас встал и говорю — ибо вовсе не доказано, что я об этом знаю! Наконец, (3) совершенно ясно, что заключение следует из посылки. Это столь же несомненно, как и то, что если *сейчас* одна рука находится здесь, а другая рука — там, то отсюда вытекает, что обе они *в данный момент* существуют.

Таким образом, мое доказательство существования вещей вне нас действительно удовлетворяет условиям строгого доказательства. Может быть, существуют какие-то другие необходимые условия, и мое доказательство не удовлетворяет одному из них? Если они и существуют, я об этом не знаю. Но хочу подчеркнуть, что все мы, насколько мне известно, неизменно признаем такие доказательства абсолютно убедительными; в конце концов они разрешают и некоторые занимавшие нас проблемы. Допустим, возникает спор о том, действительно ли на определенной странице такой-то книги есть три опечатки. «А» говорит, что это так, а «В» сомневается. Как «А» мог бы доказать, что он прав? Конечно же, он взял бы книгу, открыл нужную страницу и указал: «Здесь одна опечатка, здесь другая и здесь третья». Разумеется, «А» ничего не доказал бы, если бы не было ясно видно, что в каждом из указанных мест имеется опечатка. Но если такое доказательство возможно, то можно не сомневаться в том, что на упомянутой странице есть три опечатки. И если полученное в подобных ситуациях знание является достоверным, то только что мои руки, несомненно, находились там, где, по моим словам, они находились.

Поэтому я действительно доказал, что *тогда* существовали внешние объекты; ясно, что *в то время* возможны были и многие другие сходные доказательства, и таким же образом можно доказать существование внешних объектов в *настоящий момент*.

Можно также дать много разных доказательств существования внешних объектов *в прошлом,* но они будут существенно *иными*. Хочу подчеркнуть, что когда Кант называет «скандалом» невозможность доказать существование внешних объектов, доказательство их существования в прошлом, несомненно, *помогло* бы уйти от этого скандала. Считая, что человеческий интерес к вопросу о внешних объектах должен быть удовлетворен, Кант безусловно, имеет в виду не просто существование внешнего объекта в самый момент вопроса; он спрашивает, существует ли внешний объект *вообще*. Поэтому доказательство существования внешних объектов в прошлом, бесспорно, было бы кстати — оно составило бы *часть* искомого ответа. Как же доказать, что внешние объекты в прошлом существовали? Думаю, это можно сделать следующим образом. Я могу сказать: «Не так давно я держал обе руки над этим столом; значит, тогда они существовали; стало быть, существовали по крайней мере два внешних

объекта; что и требовалось доказать» Это совершенно здравое доказательство, если *знать,* что утверждается в посылке. Но ведь я *действительно* знаю, что не так давно держал руки над этим столом. В данном случае вы все тоже это знаете. В этом нет никакого сомнения. Следовательно, тем самым совершенно убедительно доказано, что в прошлом существовали внешние объекты. Если это так, то я могу придумать множество других равноценных доказательств, причем сходу. Абсолютно очевидно также и значительное отличие этого аргумента от моего прежнего доказательства (что *в тот момент* существовали две руки).

Итак, я привел два убедительных доказательства существования внешних объектов. Согласно первому, две человеческие руки существуют в момент доказательства; согласно второму, они существовали в прошлом. Эти доказательства существенно различны. Я подчеркивал, что мог бы привести множество сходных доказательств обоих видов. Ясно, что я и сейчас могу это сделать. Поэтому если считать подобные доказательства удовлетворительными, то доказать существование внешних объектов проще простого.

Но я хорошо знаю, что многие философы все-таки не сочтут мое доказательство убедительным В заключение хотелось бы вкратце обсудить, почему остается такая неудовлетворенность.

Одна из причин, видимо, в следующем. В понимании некоторых людей «доказательство существования внешнего мира» предполагает то, что я даже не пытался доказать. Не так-то просто выяснить, *что* же они ищут и без чего не признают, что желанный аргумент добыт. Но я все же постараюсь. Если бы я доказал суждения, являющиеся *посылками* обоих моих доказательств (что я не намеревался делать и, понятно, не сделал), тогда, пожалуй, они признали бы мой аргумент; а иначе они будут считать, что к «доказательству существования внешних вещей» я даже не подошел. Иными словами, они хотят доказать то, что я утверждаю, когда поднимаю руки и говорю: «Вот одна рука, а вот — другая», а в другом случае: «Я только что держал руки над этим столом». Конечно, на самом деле они ищут не просто доказательство этих двух суждений, но что-то вроде общего способа доказательства *любых* подобных суждений. Такого способа я, разумеется, не представил; если это и имеют в виду под доказательством существования внешних вещей, то не думаю, что оно возможно. Конечно, иногда что-то похожее на это удается получить: так, если кто-то из вас заподозрит, что одна моя рука искусственная, я посоветую ему доказать мое суждение «Вот одна рука, а вот — другая», приблизившись и тщательно осмотрев «подозреваемую» руку, может быть, прикоснувшись к ней и пощупав, и установить таким образом, что это живая человеческая рука. Но как бы я сейчас доказал, что «вот одна рука, а вот — другая»? Не думаю, что мог бы это сделать: ведь прежде всего потребовалось бы доказать, как отметил Декарт, что я не сплю. Но как? У меня, несомненно,

имеются веские основания утверждать, что все это происходит не во сне, и убедительные доказательства того, что я бодрствую; но это существенно отличается от доказательства. Я не сумел бы разъяснить, что это за свидетельства, а доказательство предполагает по крайней мере это.

Однако неудовлетворенность философов вызывает не просто сам факт отсутствия таких дополнительных доказательств. Они скажут (и, по-моему, это будет явной ошибкой): «Если вы не можете доказать свою посылку (что вот одна рука, а вот — другая), то не знаете ее. Но вы сами же признали, что тогда доказательство в целом станет неубедительным. Значит, оно неубедительно, хотя вы уверены в обратном». Кант тоже думал, что мы не можем знать то, что не можем доказать. Когда он утверждал, что существование внешних предметов, если оно не доказано, приходится принимать лишь на *веру*, то имел в виду, вероятно, и суждения типа «Вот — рука». Я могу доказать, что это мнение, широко распространенное среди философов, все же ошибочно. Правда, знание об истинности посылок доказательства будет зависеть от знания о существовании внешних предметов. Есть вещи — посылки обоих моих доказательств в том числе,— которые я безусловно знаю, даже если не умею их доказать. Должен поэтому заметить, что если в таких случаях кто-то не удовлетворен доказательствами только по причине незнания их посылок, то само его недовольство весьма необоснованно.

Н. Малкольм

МУР И ОБЫДЕННЫЙ ЯЗЫК

I

В этой статье я намерен обсудить важную отличительную черту философского метода профессора Мура — предложенный им способ опровержения определенного типа философских суждений.

Начну с суждений, которые защищались или защищаются различными философами. Уверен, что любое из них Мур опроверг бы как ложное. Более того, если бы в каждом конкретном случае потребовалось обосновать опровержение или доказать ложность высказывания, все его основания или доказательства были бы поразительно друг на друга похожи. Я хочу исследовать общий характер обычного для него метода доказательства и разобраться тем самым в его существе и правомерности. Думаю, это основательно прояснит, какова природа философии и что значит Мур для ее истории.

Речь пойдет о следующих философских высказываниях.

(1) Материальные предметы не существуют.

(2) Время нереально.

(3) Пространство нереально.

(4) Никто никогда не воспринимает материальный предмет.

(5) Материальный предмет не существует, если его не воспринимают.

(6) Когда человек смотрит на предмет, все, что он видит,— это часть его собственного мозга.

(7) Другие сознания не существуют; существуют только мои ощущения.

(8) Мы не имеем достоверного знания о существовании каких-то других сознаний.

(9) Мы не имеем достоверного знания о том, что мир не был создан пять минут назад.

(10) Мы не имеем достоверного знания об истинности высказываний о материальных предметах.

(11) Все эмпирические высказывания являются гипотезами.

(12) Априорные высказывания суть правила грамматики.

Обратимся к присущей Муру манере критиковать подобные высказывания. Я дам те контраргументы, которые, по моему мнению, привел бы и сам Мур — во всяком случае, он поддержал бы их.

(1) *Философ:* «Материальные предметы не существуют».

Мур: «Вы, несомненно, ошибаетесь, ибо вот одна рука, а вот — другая; поэтому существуют по крайней мере два материальных предмета».

(2) *Философ:* «Время нереально».

Мур: «Если вы имеете в виду, что никакое событие никогда не следует за другим событием или не предшествует ему, то вы, безусловно, ошибаетесь: ведь после завтрака я гулял, затем принял ванну, а потом пил чай».

(3) *Философ:* «Пространство нереально».

Мур: «Если вы имеете в виду, что ничто и никогда не находится справа, слева, за или над чем-то еще, то вы, конечно же, ошибаетесь; ибо чернильница стоит слева от ручки, а моя голова находится над ними обеими».

(4) *Философ:* «Никто никогда не воспринимает материальный предмет».

Мур: «Если под «воспринимать» вы разумеете «слышать», «видеть», «осязать» и т. д., то нет ничего более ложного; ибо я сейчас и вижу, и осязаю этот кусочек мела».

(5) *Философ:* «Материальный предмет не существует, если его не воспринимают».

Мур: «Это абсурд, ибо никто не воспринимал ту комнату, где я спал прошлой ночью, но она, несомненно, не прекращала существовать».

(6) *Философ:* «Когда человек смотрит на предмет, все, что он видит,— это часть его собственного мозга».

Мур: «Стол, который мы оба сейчас видим, совершенно достоверно не является частью моего мозга, и фактически я никогда не видел части своего мозга».

(7) *Философ:* «Как бы вы стали доказывать ложность высказывания о ваших собственных ощущениях, чувствах и восприятиях, что только они и существуют?»

Мур: «Очень просто. Я знаю, что вы сейчас видите и слышите меня, и еще — что у моей жены болит зуб; значит, существуют ощущения, чувства и восприятия, отличные от моих».

(8) *Философ:* «Вы не имеете достоверного знания о существовании чувств и восприятий, отличных от ваших собственных».

Мур: «Напротив, для меня абсолютно достоверно, что вы сейчас видите и слышите меня и что у моей жены болит зуб. Следовательно, у меня действительно имеется абсолютно достоверное знание о существовании чувств и восприятий, отличных от моих».

(9) *Философ:* «У вас нет достоверного знания о том, что мир не был создан пять минут назад вместе со всеми ископаемыми».

Мур: «Я достоверно знаю, что я, как и многие другие, жил долгие годы, а до нас это же происходило и с другими людьми. Абсурдно это отрицать».

(10) *Философ:* «Вы не имеете достоверного знания об истинности высказывания о материальных предметах».

Мур: «Мы оба достоверно знаем, что в этой комнате стоит несколько стульев, и полагать, будто мы не знаем, но убеждены в этом, и что вообще это не так,— полный абсурд».

(11) *Философ:* «Все эмпирические высказывания являются гипотезами».

Мур: «Высказывание, что час назад я завтракал, безусловно, эмпирическое, но нелепо называть его гипотезой».

(12) *Философ:* «Априорные высказывания суть правила грамматики».

Мур: «6×9=54 — это априорное высказывание, но считать его правилом грамматики в высшей степени неверно».

Заметим, что все перечисленные философские высказывания отличаются парадоксальностью. Неискушенный в философии человек нашел бы их шокирующими: они идут вразрез со «здравым смыслом». Этот факт важен для объяснения существа их критики со стороны Мура.

Давайте посмотрим, в чем существо его опровержений. Так и хочется сказать, что они — все до единого — уходят от сути спора. Когда философ говорил, что априорные высказывания являются правилами грамматики, он включал сюда, конечно, и высказывание «6×9=54». Он говорил о нем наравне с любым другим априорным высказыванием. Если Мур просто отрицает, что это правило грамматики, то, видимо, он делает голословное утверждение. Во всяком случае, его ответ не кажется удачным; это не тот ответ, который убедил бы философа признать свою ошибку.

Когда философ говорит, что материальные предметы не существуют, то разве он не имел в виду, что руки не существуют?

Или если он допускает, что руки существуют, то разве это не означает, что руки являются материальными предметами? Так что в своих опровержениях, следуя которым, какие-то два предмета являются руками, а руки — материальными предметами, Мур так или иначе уходит от существа дела.

Когда философ говорит, что не имеет достоверного знания о существовании ощущений, чувств и восприятий, отличных от его собственных, он, наверное, имеет в виду и зубную боль, испытываемую его женой. Поэтому если Мур настаивает на том, что о последней он все же достоверно знает, то это вроде бы еще не опровержение. По крайней мере, оно слишком слабо и не убедит философа в том, что его высказывание неверно.

Я, однако, считаю, что Мур совершенно правильно отвечает на перечисленные философские положения; более того, я настаиваю на том, что всякое данное им опровержение безупречно, ибо оно действительно показывает ложность обсуждаемого положения. В том, чтобы разъяснить это, я вижу свою основную цель.

Суть предложенной Муром техники опровержения философских высказываний состоит в выявлении их противоречия обыденному языку. Надо разобраться, во-первых, каким образом они ему противоречат; и, во-вторых, как демонстрация противоречия философского высказывания обыденному языку опровергает это высказывание.

Когда Рассел говорил, что физиолог, наблюдая чей-то мозг, видит часть своего мозга, а не исследуемого, он, конечно же, имел в виду не отдельного физиолога, но вообще всех физиологов, и не только их, но и любого человека. Он предполагал, что когда бы в прошлом человек ни говорил, что видит дерево, скалу или кусок сыра на столе, его высказывание в действительности было ложным; и что всегда, когда человек скажет в будущем, что видит дом, автомобиль или ракету, его высказывание будет ложным. Когда человек говорит, что он что-то видит, истинно в любом случае будет только то, что он видит часть собственного мозга.

Высказывание Рассела в высшей степени поразительно. Что может быть парадоксальнее! Однако что же он сказал? Может быть, что когда бы физиолог ни считал в прошлом, что видит чужой мозг, он обманывался? Положим, без ведома физиолога часть его черепа удалили и вдобавок придумали, также втайне от него, такую хитроумную зеркальную установку, что когда он пытается рассмотреть чей-то мозг, находящийся перед ним, то видит часть собственного мозга. Хотел бы Рассел сказать, что именно так было в прошлом и будет всегда? Ясно, что подобное прямолинейное эмпирическое высказывание он вообще не смог бы доказать. Разумный человек на такое высказывание не отважился бы.

Нет, высказывание Рассела не было эмпирическим. В нормальных условиях, когда любой человек сказал бы, что видит

почтальона, Рассел согласился бы с этим. Он не стал бы противоречить в отношении эмпирического факта; однако он на самом деле, сказал бы Рассел, видел не почтальона, а часть своего мозга. Следовательно, они спорят, видимо, не об эмпирических фактах, но о том, какой язык следует употреблять для их описания. Рассел действительно считал, что корректнее сказать, что вы видите часть своего мозга, нежели сказать, что вы видите почтальона.

Философское утверждение «Когда человек смотрит на какой-то предмет, все, что он видит — это часть его мозга» можно интерпретировать следующим образом: «Когда бы человек ни смотрел на какой-то предмет, более корректно сказать, что он видит часть своего мозга, чем сказать, что он видит сам этот предмет». И ответ Мура: «Стол, который мы оба видим, не есть часть моего мозга» можно интерпретировать так: «Корректно сказать, что сейчас мы видим стол, и некорректно — что каждый из нас видит часть своего мозга».

В этом свете совершенно ясно, что Мур прав. Мы видим, что философское высказывание, которое он критикует, является ложным, независимо от аргументов в его защиту Они могут быть очень заманчивыми, но мы правы, сходу отвергая их как ложные. Немного поразмыслив, мы поймем, что то, что произошло, когда человек пожелал взглянуть на Эмпайр Стейт Билдинг * и выполнил свое желание, обыденный язык позволяет описать так: «Он сейчас впервые видит Эмпайр Стейт Билдинг»; и мы никогда не сочтем корректным другое описание: «Он сейчас видит часть своего мозга». Мур напоминает, что постоянно встречаются ситуации, которые обыденный язык передает в предложениях типа «Я вижу ручку», «У вижу кошку» и т. д., и что описывать их словами «Я вижу часть своего мозга» было бы крайне некорректно. Именно так ответ Мура опровергает высказывание философа.

Давайте рассмотрим философское высказывание «Мы не имеем достоверного знания об истинности высказывания о материальных предметах» и обычный для Мура ответ: «Оба мы достоверно знаем, что в этой комнате стоит несколько стульев, и полагать, будто мы не знаем, но только убеждены в этом, и что вообще это не так — полный абсурд». Мнения, будто мы не имеем достоверного знания об истинности высказывания о материальных предметах и об истинности любого эмпирического высказывания вообще, очень популярны среди философов. Надо заметить, что когда философ говорит, будто мы не имеем достоверного знания об истинности высказывания о материальных предметах, звучит это и огульно, и парадоксально.

Каждый из нас сталкивался в жизни с ситуациями, когда человек утверждает, будто он достоверно знает об истинности суждения о материальном предмете, но оказывается, что он ошибается. Кто-то говорит, например, что по запаху достоверно знает, что на плите варят морковь. Но вы только что приот-

крыли кастрюлю и увидели там репу. У вас есть эмпирические основания утверждать, что в данном случае человек говорил, будто он достоверно знает об истинности высказывания о материальном предмете, и что он ошибается. Или же, может быть, вы знаете, что он не прав, так как ваш прошлый опыт показал, насколько схожи запах моркови и запах репы; поэтому сам по себе запах не является основанием достоверного знания. Эмпирически известно, что иногда, когда люди говорят: «Я достоверно знаю, что *p*», где *p* — высказывание о материальном предмете, их суждение ложно.

Но когда философ утверждает, что никакие высказывания о материальных предметах не являются достоверным знанием, он имеет в виду не эмпирический факт. Он утверждает, что когда бы человек ни говорил в прошлом: «Я достоверно знаю, что *p*», он говорил что-то ложное, и еще — если человек скажет что-либо подобное в будущем, его высказывание будет ложным. Для нашего философа неважно, каков референт высказывания о материальном предмете, каковы особые обстоятельства, какое доказательство человек имеет! Если бы философ делал эмпирическое высказывание, то его позиция была бы почти абсурдной, во всяком случае он был бы гораздо неразумнее человека, который ничего не смыслит в слонах, но утверждает, что слон не может выпить в день более галлона воды.

Однако высказывание философа не является эмпирическим. Философ уверен, что суждение «Я достоверно знаю, что *p*», где *p* — высказывание о материальном предмете, никогда не было и не будет истинным; он не приводит эмпирических оснований и говорит лишь об ошибочности данной речевой формы. Он считает ее такой же ошибочной, как и высказывание «Я вижу что-то совершенно невидимое». В этом смысле ошибочно всякое противоречивое суждение. Вы ведь никогда не сможете правильно описать свой опыт в словах «Я вижу что-то совершенно невидимое» — так и философ думает, что невозможно в принципе правильно описать какую-то ситуацию с помощью выражения «Я достоверно знаю, что *p*».

Среди философов, считающих, что высказывание о материальных предметах не может быть достоверным, один м-р Айер понимает, что речь идет не об эмпирических суждениях, но об ошибочности определенной формы выражения. Он говорит так: «Мы действительно в какой-то степени верифицируем многие такие суждения, т. е. суждения, предполагающие существование материальных предметов, что делает их истинность весьма вероятной. Но поскольку ряд соответствующих тестов, будучи бесконечным, никогда не может быть исчерпан, эта вероятность никогда не будет логической достоверностью. ⟨. . .⟩

Необходимо допустить, следовательно, что в каком-то смысле верно, что мы никогда не можем быть убеждены относительно любого суждения, предполагающего существование материального предмета, в том, что каким-то образом не обманываемся;

однако можно возразить, что само наше допущение вводит в заблуждение. Ведь оно предполагает, что состояние «убежденности» мы можем представить себе, но, к сожалению, не в силах достигнуть. Фактически же это представление противоречиво. Ибо для того, чтобы убедиться, что мы не обманываемся, мы должны прийти к концу бесконечного ряда верификаций; а то, что нельзя «пробежать» бесконечный ряд до конца, является аналитическим суждением. ⟨...⟩ Соответственно, дабы избежать непонимания, мы не должны говорить, будто никогда не имеем достоверного знания об истинности высказываний, выражающих наши перцептуальные суждения, но скажем, что понятие достоверности неприменимо к такого рода высказываниям. Оно применимо к априорным суждениям логики и математики, и этот факт существенно отличает их от эмпирических высказываний»

Следовательно, Айер уверен, что никогда — ни в прошлом, ни в будущем — неправомерно утверждать, будто кто-то достоверно знает высказывание о материальном предмете, так как считает это утверждение противоречивым. Он думает, что выражение «достоверно знать» надлежит относить только к априорным, но не к эмпирическим высказываниям. Философское высказывание «Мы не имеем достоверного знания об истинности высказывания о материальном предмете» просто неправильно выражает суждение «Выражение «достоверно знать», строго говоря, неприменимо к высказываниям о материальном предмете». Итак, ответ Мура: «Оба мы достоверно знаем, что в этой комнате стоит несколько стульев, и полагать, что мы не знаем, но только убеждены в этом, или что это в высшей степени вероятно, но недостоверно — полный абсурд!» как таковое вводит в заблуждение и по существу означает следующее: «Правильно говорить, что мы достоверно знаем, что в этой комнате стоит несколько стульев, и ошибочно было бы говорить, что мы лишь убеждены в этом или что это только в высшей степени вероятно». И высказывание философа, и ответ Мура являются замаскированными лингвистическими высказываниями.

Здесь, как и во всех остальных случаях, Мур прав. Если разобраться, его ответ дает парадигму абсолютной достоверности, точно так же как в прежнем случае он дал парадигму видения чего-то, что не является частью человеческого мозга. Его ответ будит наше чувство языка, заставляет ощутить, как странно и неправильно было бы говорить, когда мы сидим в комнате, видим стулья и дотрагиваемся до них, будто мы убеждены, что там стоят стулья, но не знаем этого достоверно, или что это только в высшей степени вероятно. Точно так же как и раньше, его ответ заставляет нас почувствовать, что в известных случаях совершенно правильно говорить, что человек видит стол или ручку, и грубая ошибка — что он видит часть своего мозга. Ответ Мура напоминает, что если бы ребенок, осваивающий язык, сказал про стулья в комнате: «В высшей степени вероятно, что они там стоят», то мы бы рассмеялись и поправили его; что если

бы мы мчались на большой скорости мимо поля с какими-то растениями, то правильно было бы сказать: «В высшей степени вероятно, что это помидоры, хотя мы не знаем этого достоверно», если же мы сами посеяли семена, пропалывали и поливали их, и в конце концов собрали урожай, то наши прежние слова, говорит Джон Уисдом *, «насмешили бы». Напоминая об обыденном употреблении выражений «достоверно знать» и «в высшей степени вероятно», ответ Мура опровергает философское высказывание о том, будто мы никогда не имеем достоверного знания высказываний о материальных предметах. Он отмечает, что существует обыденное употребление выражения «достоверно знать» как характеристики эмпирических высказываний и что поэтому Айер не прав, когда говорит: «Понятие достоверности к таким суждениям неприменимо».

Действительно, понятие логической достоверности не имеет отношения к эмпирическим высказываниям. Признаком логически достоверного, т. е. априорного суждения, является то, что его отрицание противоречиво. Логически достоверное суждение мы не назовем эмпирическим. Одним из основных мотивов философского высказывания «Мы вообще не имеем достоверного знания об истинности какого-либо эмпирического высказывания» является желание подчеркнуть, что эмпирические высказывания лишены логической достоверности. Это трюизм, но его выражали в ложной форме. Однако не в том дело, что выражение «Я достоверно знаю» неправильно применять к эмпирическим высказываниям, а в том, что оно употребляется по отношению и к эмпирическим и к априорным высказываниям, но в разных смыслах. Данное Муром опровержение состоит просто в выявлении применимости этого выражения к эмпирическим высказываниям.

II

Можно возразить: «Люди обычно невежественны, неверно информированы и, следовательно, часто ошибаются. Обыденный язык есть язык обыкновенных людей. Вас можно понять так, словно само употребление определенного выражения в обыденном языке предполагает его истинность. Видимо, для вас факт, что люди говорят: «Я достоверно знаю, что *p*», где *p* — высказывание о материальном предмете, предполагает, что они действительно имеют достоверное знание. Но это смешно! Одно время все говорили, что Земля плоская, тогда как в действительности она круглая. Все ошибались; неясно, почему в тех случаях, которые мы упоминали, правда не может быть на стороне философов, а не всех остальных».

Отвечая на это возражение, надо учитывать, что, когда человек делает эмпирическое высказывание, он может ошибаться двояким образом. Во-первых, относительно эмпирических фактов. Во-вторых, прекрасно зная, каковы эмпирические факты,

он может употреблять для их описания неправильный язык. Назовем первое «ошибкой в отношении фактов», а второе — «употреблением некорректного языка», «употреблением неподходящего языка» или «употреблением ошибочного языка».

Когда-то люди говорили, что Земля плоская, и они действительно ошибались. Все верили, что если погрузиться на корабль и плыть на запад, то в конце концов окажешься на краю и свалишься. Они не знали, что если все время держаться запада, то вернешься туда, откуда отправился. Когда люди говорили, что Земля плоская, они ошибались: ошибались в фактах, а не в том, что употребляли некорректный язык; совершенно корректным языком они описывали ситуацию такой, какой видели. В этом смысле вполне может ошибиться любой человек.

Допустим, двое согласны относительно эмпирических фактов и тем не менее делают различные высказывания. Например, два человека видят животное; их представления о нем ясны и детальны, причем описания животного полностью совпадают. Однако один называет его лисицей, а второй — волком. Это расхождение можно назвать лингвистическим. Когда налицо лингвистическое несогласие, можно говорить о чьей-то ошибке. Тот или другой, или же они оба употребляют некорректный язык.

Теперь представим ситуацию, аналогичную предшествующей, но с одним изменением: человек, настаивающий на «волке», не просто согласен со своим собеседником относительно характеристик этого животного, но, более того, знает, что обычно его называют лисицей. Если он продолжает твердить, что это волк, то абсурдность его позиции очевидна. Он сказал бы, что хотя другой человек употребляет некое выражение, причем обычно именно оно и используется в подобных случаях, тем не менее его язык некорректен. Это абсурд, ибо обыденный язык является корректным языком.

Философы, высказывающие парадоксальные суждения, тоже придерживаются этой абсурдной позиции, хотя их взгляды более утонченны и завуалированы. Когда философ говорит, что реально мы всегда воспринимаем не материальные предметы, но лишь чувственные данные, которые не являются ни материальными предметами, ни частями материальных предметов, он не спорит об эмпирических фактах. Сравним это с ситуацией, когда два человека прогуливаются по дороге. Один из них говорит, что вдалеке видит деревья; другой отрицает это. Вот настоящий спор о фактах, и его можно разрешить, стоит только дойти до того места, где, как предполагается, растут деревья.

Но когда философ, по мнению которого обычный человек ошибается, говорит, что видит на дереве кошку, не имеет в виду, что он видит, скорее, белку или что это мираж или галлюцинация. Философ признает, что такие случаи мы обычно описываем с помощью выражения «видеть кошку на дереве». Но при этом он говорит, что в действительности человек видит не кош

ку, а лишь соответствующие чувственные данные. Если человеку приятно постоянно заменять выражение «Я вижу свою жену» на выражение «Я вижу чувственные данные своей жены», то он вправе таким образом самовыражаться, пусть только заранее об этом предупредит. Но его высказывание, что в действительности человек видит не кошку, совершенно абсурдно — ведь он предполагает, что человек может для описания определенной ситуации употреблять именно то выражение, которое обычно и употребляет, и все же его язык будет некорректным.

Одним из факторов, заставивших философов критиковать обыденный язык, было их убеждение в противоречивости определенных его выражений. Некоторые философы считают противоречивым любое утверждение о существовании материального предмета, например: «В углу стоит стул»; кое-кто — любое утверждение о восприятии материального предмета, например: «Я вижу муху на потолке». Иногда философы думают, что противоречиво любое утверждение о существовании невоспринимаемого материального предмета, например: «Дом сгорел, когда никого вокруг не было». По мнению других, противоречивы высказывания о пространственных отношениях, например: «Плита стоит слева от холодильника».

Среди философов распространено также представление о противоречивости высказываний о временных отношениях, например: «Чарльз пришел после всех, но до того как дверь захлопнулась», и еще — что противоречиво приписывать эмпирическим высказываниям характер достоверного знания, например: «Я достоверно знаю, что бак наполовину заполнен».

Посылка всех этих теорий состоит в том, что выражение обыденного языка может быть противоречивым. Эту посылку я считаю ложной. Под «выражением обыденного языка» я подразумеваю то выражение, которое употребляется обычно для описания определенных ситуаций. Я не хочу сказать, что оно должно употребляться часто. Оно только должно подходить для описания определенных ситуаций, если ситуации такого рода существуют или если в их существовании убеждены. Выражение, чтобы быть обыденным, должно иметь общепринятое употребление, при этом необязательно, чтобы именно оно всегда и употреблялось. Все приведенные высказывания, на взгляд философов противоречивые, я считаю обыденными.

Ни одно обыденное выражение не будет противоречивым — по той причине, что противоречивое выражение никогда не употребляется для описания какой-либо ситуации. Оно не имеет дескриптивного употребления. Обыденное выражение, по сути своей, употребляется для описания определенных ситуаций и постольку действительно их описывает. Противоречивое выражение, напротив, ничего не описывает. Можно, разумеется, сконструировать из обыденных выражений нечто противоречивое. Но такое построение само по себе не является обыденным, т. е. не имеет дескриптивного употребления.

Суждение о непротиворечивости обыденного выражения тавтологично, но это, пожалуй, разъясняющая тавтология. Мы не назовем выражение, имеющее дескриптивное употребление, противоречивым. Например, выражение: «Это и есть, и нет» кажется противоречивым. Но оно имеет дескриптивное употребление. Если, например, опустился легкий туман — столь незначительный, что не вполне корректно было бы говорить как то, что дождь идет, так и то, что он не идет, и кто-то поинтересовался, идет ли дождь, можно ответить: «И да и нет». Мы не сказали бы, что выражение, используемое в этой связи, противоречиво.

Выходит, даже когда выражение на вид противоречиво, мы не назовем его таковым, если его употребляют. Мы не скажем о каком-либо выражении, употребляемом для описания определенной ситуации или для отсылки к ней, что в этом употреблении оно противоречиво. Значит, ни одно обыденное выражение не является противоречивым, если существует обыденное его употребление. Всякий раз, когда философ объявляет, что обыденное выражение противоречиво, он неправильно интерпретирует его значение.

Высказываемое философом парадоксальное суждение предполагает, что всегда, когда человек употребляет известное выражение, он говорит что-то ложное: либо потому, что описываемая ситуация фактически никогда не возникает, либо потому, что наше выражение противоречиво. Чтобы ответить философу и показать, что обсуждаемое выражение действительно имеет дескриптивное употребление, необходимо доказать, во-первых, что оно непротиворечиво; во-вторых, что философский парадокс был бы оправдан только в том случае, если эмпирически очевидно, что ситуация, описываемая нашим выражением, в принципе не может существовать. Яснее ясного, однако, что философ не сопровождает свой парадокс никаким эмпирическим доказательством.

Возражение, приведенное в начале этого раздела, сводится к тому, что из самого употребления определенного выражения в обыденном языке не следует еще, что оно истинно. Например, из факта обыденности выражения «слева от» не следует, что что-то находится слева от другого предмета. Из факта обыденности и эмпирической применимости выражения «достоверно» не следует еще, что эмпирические высказывания являются достоверными. Давайте во всем этом разберемся.

Выражение «это призрак» имеет дескриптивное употребление. Оно является обыденным, но это еще не означает, что существуют какие-то призраки. Для нас важно, что люди могут усвоить значение слова «призрак», так ничего подобного и не увидев. Иначе говоря, значение слова «призрак» можно объяснить с помощью значений уже известных им слов. Мне кажется, в этом отношении существует огромная разница между словом «призрак» и выражениями «раньше», «позже», «слева от».

«за», «над», «материальные предметы», «возможно», «достоверно». Разница в том, что можно научить человека значению слова «призрак», не приводя примера его правильного применения, но значению этих других выражений без примеров научить нельзя. Люди не узнáют значения выражений «слева» или «над», если мы им не показали, как это выглядит на деле, когда одна вещь находится слева от другой или одно над другим. Короче, они не могут уловить значения выражений, описывающих пространственные отношения, не познакомившись с конкретными примерами. Подобно этому люди не научатся употреблять выражения, описывающие временные отношения вроде «раньше» и «позже», если им не показали конкретные примеры временных отношений. Люди не смогут ощутить разницу между «видением материального предмета», «видением остаточного образа» и «галлюцинацией», если не знают, что значит видеть материальный предмет. И они не смогут усвоить значение — в применении к эмпирическим высказываниям — слов «вероятно» и «достоверно», если им не указать случаи эмпирической вероятности и эмпирической достоверности и если они не поняли, в чем разница между ними.

Для всех выражений, значения которых должны быть показаны и не могут быть объяснены, из факта их обыденности для языка следует, что возможны ситуации, которые они описывают; иначе люди не смогли бы узнать об их корректном употреблении. Поэтому когда философский парадокс утверждает, что употребление такого выражения дает ложное высказывание, то доказательства обыденности выражения достаточно, чтобы парадокс был полностью опровергнут.

III

Эмпирическое высказывание может быть парадоксальным и не быть ложным. Парадоксальное философское высказывание не может не быть ложным. Это объясняется тем, что они парадоксальные совсем в разных смыслах. Парадоксальное эмпирическое высказывание утверждает существование эмпирических фактов, которые, по мнению большинства людей, несовместимы с существованием других, заведомо признанных эмпирических фактов. Философское же высказывание парадоксально оттого, что утверждает ошибочность обыденной формы речи. Любой человек может ошибаться в том, что касается эмпирических фактов: поэтому парадоксальное эмпирическое высказывание вместе с тем бывает истинным. Но обыденная речь не может быть ошибочной. Иначе говоря, обыденный язык есть язык корректный.

Мур немедленно подвергает критике высказывание философа о том, например, что все эмпирические высказывания гипотетичны или что априорные высказывания в действительности

являются правилами грамматики: он чувствует, что здесь имплицитно содержатся нарушения обыденного языка. «49 минус 22 равно 27» — правило грамматики? «Наполеон был разбит при Ватерлоо» — гипотеза? Что за абсурд!» Его критика позволяет нам понять, что обычное для нас употребление выражений «правило грамматики» и «гипотеза» серьезно отличается от того, что предполагается в философских высказываниях. Если бы ребенок, воспринимающий язык, назвал «49 минус 22 равно 27» правилом грамматики или «Наполеон был разбит при Ватерлоо» — гипотезой, мы бы поправили его, сказав, что он неправильно употребляет язык.

Философ делает свое парадоксальное высказывание о гипотетическом характере всех эмпирических суждений, потому что его поражает известное сходство между теми эмпирическими высказываниями, которые мы обычно называем гипотезами, и теми, которые являются для нас абсолютно достоверными истинами; это сходство он и хочет подчеркнуть. Эмпирическое высказывание, истинность которого не вполне установлена, но допустима в качестве рабочей гипотезы, и абсолютно достоверное эмпирическое высказывание едины в том, что ни одно из них не является логически достоверным. Иными словами, отрицание любого из них не приводит к противоречию. Ложность эмпирического суждения, которое мы считаем абсолютно достоверным, столь же логически возможна, сколь и ложность гипотезы. Философ, подчеркивая это, говорит, что в действительности все эмпирические высказывания гипотетичны. Сходным образом одним из основных мотивов парадоксального высказывания о том, что эмпирические высказывания никогда не бывают абсолютно достоверными, является желание отметить этот момент сходства. Конечно, лингвистический прием парадоксальной речи, применяемый в данной ситуации философом, опускает различия. Он игнорирует различия, стоящие за существующим в обыденном языке разграничением абсолютно достоверных эмпирических суждений и эмпирических суждений, которые гипотетичны либо в высшей степени вероятны.

Давайте рассмотрим другой пример философского парадокса. Философы иногда говорят: «Все слова неопределенны». Ими движет все то же стремление подчеркнуть сходство между словами с неопределенными значениями и словами ясными. Значение слова является неопределенным, если в многочисленных ситуациях, где встает вопрос, применимо оно или нет, люди, знакомые с его употреблением и со всеми обстоятельствами, не решаются на однозначный ответ либо расходятся друг с другом, так и не сумев прийти к соглашению. Назовем это «неразрешимыми случаями». Следовательно, слово неопределенно, если в связи с его применением имеется много неразрешимых случаев. Но даже для слов, значения которых нам обычно ясны, можно придумать неразрешимые случаи. Значит, единственное различие между ясными и неясными словами состоит в том, что

число неразрешимых случаев с первыми из них относительно меньшее. Но, скажет философ, разница между большим и малым числом неразрешимых случаев является чисто количественной! Поэтому он склоняется к мнению, что все слова действительно неопределенны. Спросим, однако, почему обыденное употребление слов «неопределенный» и «ясный» не может способствовать хотя бы привлечению внимания к этим количественным различиям?

Так и философствующий биолог, не видя возможности четко разграничить неодушевленные и одушевленные предметы, заявляет, что на самом деле вся материя одушевлена. Будучи, по существу философским, его высказывание является парадоксальным и ложным. Оно отступает от обыденного языка, восприняв который, мы называем все, что напоминает рыб или домашних птиц, одушевленным, а скалы, столы и прочее — неодушевленным.

Некоторые слова нашего языка употребляются парами, например, «большой» и «малый», «одушевленный» и «неодушевленный», «неопределенный» и «ясный», «достоверный» и «вероятный». В обыденном языке каждое из них требует своей противоположности: одушевленное противостоит неодушевленному, вероятность — достоверности, неопределенность — ясности. Что-то в таком словоупотреблении побуждает философов устранять одну из противоположных сторон. Когда философ говорит, что все слова являются неопределенными, то предполагает, что мы больше не должны употреблять слово «ясный», т. е. отменяет его.

Допустим, мы изменили свой язык и обеспечили истинность философских утверждений: теперь уже некорректно называть материальный предмет неодушевленным, эмпирическое высказывание — достоверным или считать значение какого-либо слова ясным. Было бы это улучшением?

Важно понять, что этим мы вообще ничего не выиграли бы. Слову нашего исправленного языка пришлось бы нести двойную нагрузку. Слово «неопределенный» выполняло бы функцию, ранее осуществлявшуюся двумя словами — «неопределенный» и «ясный». Но оно к этому не приспособлено. Ведь для прежнего значения слова «неопределенный» существенно важно было то, что неопределенность противостоит ясности. В исправленном же языке неопределенность ничему не противостоит. Слово «неопределенный» в нем должно быть опущено за ненадобностью. В итоге нам пришлось бы придумать новую пару слов с тем же смыслом, что и слова «ясный» и «неопределенный». Исправление нашего языка не есть его «улучшение».

Парадоксальные утверждения порождены желанием философов подчеркнуть сходство или различие в критериях употребления определенных слов. Например, утверждение, что эмпирические суждения не являются достоверными, возникает из

стремления подчеркнуть сходство в применении выражений «абсолютно достоверный» и «в высшей степени вероятный» к эмпирическим суждениям, а также различие в применении термина «достоверный» к эмпирическим и априорным утверждениям. Желание привлечь внимание к многообразным сходствам и различиям и побуждает философов к парадоксам.

Я долго рассуждал о природе парадоксальных философских утверждений и о порождающих их соблазнах, чтобы пролить свет на значение Мура как философа. Поразительно то, что сам Мур никогда не поддается искушениям. Напротив, он стойко держится обыденного языка и хранит его от любого парадокса. Философствование большинства наиболее влиятельных философов состояло в их более или менее искусном опровержении обыденного языка. Философствование Мура состояло по преимуществу в опровержении нарушителей обыденного языка.

Роль Мура, Великого Ниспровергателя, в истории философии в основном является разрушительной. (Важнейшая его конструктивная теория — о добре, что оно, подобно «желтому», есть что-то простое и неопределимое — естественно вытекает из его разрушительного анализа бесчисленных попыток определить «добро».) Осознать, в какой мере философия представляет собой критику обыденного языка и здравого смысла и увидеть, что обыденный язык должен быть правильным — значит понять всю важность и оправданность разрушительной деятельности Мура.

Можно задать вопрос: «Вот вы говорите, что парадокс возникает из желания философа подчеркнуть сходство или различие в употреблении определенных выражений. Но если сходство или различие реальны и философ всего лишь привлекает к ним внимание, то почему парадокс недопустим? В чем его вред?» Ни в чем, если бы в этом было все дело. Но сама форма философского утверждения неизменно приводит философа к ошибочному представлению о его эмпирическом характере. «В том, что касается эмпирических вопросов, ничто не является достоверным» очень уж похоже на «В том, что касается будущего нынешнего поколения, ничто не является достоверным». «Когда человек смотрит на предмет, в действительности он видит часть своего мозга» очень похоже на «Когда человек смотрит на предмет — по существу, просто световые лучи, исходящие от предмета, воздействуют на сетчатку». Будучи введен в заблуждение поверхностным сходством этих двух видов утверждений и зная, что парадоксальность эмпирических утверждений не является возражением против их истинности, философ воображает, что его парадокс действительно истинен — будто здравый смысл ошибочно полагает, что в эмпирических вопросах достижима достоверность, что значения слов бывают ясными, что мы когда-либо видим что-то иное, нежели часть своего мозга, что одно событие происходит раньше или позже, чем другое, и так далее.

Когда философ считает свой парадокс доподлинно истинным, полезно его опровергнуть. То, что авторы парадоксов почти всегда наслаждаются своей правотой и ошибочностью здравого смысла, и ложность их мнений требуется доказывать, объясняет огромную значимость Мура для философии. Никто не может соперничать с ним в деле опровержения, ибо ни у кого нет такого острого чутья на парадоксы. Чрезвычайно мощное чувство обыденного языка позволяет Муру выявлять едва уловимые его нарушения.

Против этого метода опровержения можно возразить.

Во-первых, часто не удается убедить автора парадокса в том, что он неправ. Если, например, человек утверждает, что никто и никогда достоверно не знает об ощущениях, чувствах и восприятиях другого человека, а Мур отвечает: «Напротив, я знаю, что вы сейчас видите и слышите меня», то, вероятно, он не почувствует себя опровергнутым. Это объясняется в основном тем, что Мур не сумел высветить лингвистическую, неэмпирическую природу парадокса, Мур словно противопоставляет одно эмпирическое суждение другому эмпирическому суждению. Его ответ не проясняет, что парадокс. по сути дела, подвергает критике обыденную форму речи как некорректную и в любом случае не касается эмпирических фактов.

Во-вторых, этот метод обходит молчанием истоки философских затруднений, приводящих к парадоксам. Даже если опровержение показывает философу ложность парадокса, он все равно испытывает неудовлетворенность. Опровержение не выявляет мотивов критики обыденного языка и не устраняет соблазна, так как не убеждает философа в бесплодности его деятельности. Короче говоря, даже когда философ чувствует себя опровергнутым, Муру не удается все же раскрыть породившую парадокс философскую загадку.

Несовершенный философский метод Мура является первым существенным шагом к методу совершенному. Чтобы избавиться от философского парадокса, мы должны прежде всего ему противостоять, доказывая его ложность, потому что если философ наслаждается своим парадоксом, любуется им, то мы бессильны. Лишь когда философ не удовлетворен и чувствует себя опровергнутым, можно разъяснить ему суть философской проблемы, нашедшей свое выражение в форме его парадокса.

Однако утверждение, что предложенная Муром техника опровержения является первым существенным шагом к совершенному философскому методу, не позволяет адекватно понять важность его роли для истории философии. Великая историческая роль Мура состоит в том, что он первым из философов почувствовал, что любое философское утверждение, которое нарушает обыденный язык, является ложным, и, следовательно, выступил в защиту обыденного языка от его философских нарушителей.

4*

Р. Чизолм

ФИЛОСОФЫ И ОБЫДЕННЫЙ ЯЗЫК

Философское рассмотрение обыденного языка предполагает, насколько я понимаю, обсуждение некоторых современных представлений об отношении между обыденным языком и философией. К ним относятся, например, следующие тезисы: (1) многие безусловно важные философские высказывания «нарушают» обыденный язык, ибо предполагают его некорректное употребление; (2) эти высказывания вводят в заблуждение и в корректной формулировке часто утрачивают свою значимость; и (3) «любое философское высказывание, нарушающее обыденный язык, является ложным». Первые два тезиса истинны, а третий, как мне кажется, ложен. Поэтому его анализом я в данной статье и займусь.

Наиболее отчетливо этот тезис защищается в известной работе Нормана Малкольма «Мур и обыденный язык». Малкольм описывает и отстаивает метод защиты обыденного языка «от его философских нарушителей», который, по его мнению, предложил Мур. По Малкольму, «философствование большинства наиболее влиятельных философов состояло в более или менее искусном опровержении обыденного языка». «Суть предложенной Муром техники опровержения философских высказываний сводится к выявлению их *противоречия обыденному языку*». Вопроса о том, какова в действительности техника Мура, мы здесь касаться не будем.

⟨...⟩[1] Сначала я хочу обсудить понятие корректности, а затем — две лингвистические теории, положенные Малкольмом в основание его тезиса.

⟨...⟩ Допустим, эпистемолог утверждает, что получить *достоверное* знание очень трудно; он говорит: «Хотя люди и могут быть *убеждены*, что в комнате стоит мебель или что Земля существовала сотни лет в прошлом, *достоверно* знать об истинности таких убеждений нельзя». Мы могли бы заметить, что люди *все же* называют такие убеждения «достоверными» и, далее, что обычно слово «недостоверный» относится только к гора[здо] более проблематичным суждениям, например к прогнозам погоды.

⟨...⟩ Сказать, что кто-то употребляет слово корректно, значит сказать по крайней мере, что оно обладает для него тем же содержанием, что и для большинства людей. Язык в своем обыденном употреблении не может быть некорректным, поскольку «корректный язык» — синоним «обыденного языка»; «обыденный язык *является* корректным языком». Таким образом

---

[1] Обозначенные отточиями купюры объясняются тем, что автор под[роб]но цитирует статью Н. Малкольма «Мур и обыденный язык», которая [пол]ностью публикуется в настоящем издании.

верный способ узнать, употребляется слово корректно или некорректно, это выяснить, какое содержание в него вкладывают в данном случае и каково его обычное содержание, а затем сравнить их. 〈...〉 Но если в конечном итоге мы выяснили, что философ употребляет слово некорректно, то что же отсюда следует? Допустим, эпистемолог действительно употребляет слово «достоверный» некорректно: не так, как это делают обычно, но, скажем, со ссылкой на некий тип знания, достигнуть которое для человека логически невозможно. Ясно, что обнаружив это, мы его не *опровергли*. Раз мы *понимаем* философа, нас, конечно, уже не шокирует утверждение, что слово «достоверный» не относится к убеждениям о наличии мебели. По всей вероятности, то, что казалось прежде парадоксальным, сейчас выглядит тривиальным и неинтересным. Но мы не опровергли философа, поскольку не показали *ложности* его утверждения. Действительно, теперь мы понимаем — чего не видели раньше,— что его высказывание является истинным, поскольку нашим убеждениям о мебели *не* присуще то, что он именует «достоверностью».

Малкольм считает, однако, что «парадоксальное философское высказывание не может не быть ложным». Значит, мы должны продолжить поиск техники опровержения. Это приводит нас к первой из упоминавшихся теорий.

Когда философ говорит: «Ничто не является достоверным», он, *видимо*, имеет в виду не язык, но знание и убеждение; если же следовать этой теории, то его утверждения *в действительности* являются «замаскированными лингвистическими высказываниями». Философ может даже не понимать этого... 〈...〉 Это распространяется и на остальных философов, склонных к парадоксам: например, на тех, которые отрицают реальность пространства и времени или утверждают, что ни один материальный предмет, если его не воспринимают, не существует... 〈...〉 Столкнувшись с философией, которая на самом деле представляет собой замаскированное нарушение обыденного языка, мы должны просто разоблачить ее и опровергнуть, если она ложна, из чисто лингвистических соображений.

Это подразумевает, очевидно, три момента, каждый из которых я считаю весьма сомнительным. (1) Сначала мы должны показать, что философское высказывание не является «эмпирическим» и не имеет отношения к «эмпирическим фактам». (2) Отсюда в соответствии с рассматриваемой теорией следует, что философ пытается сообщить что-то именно о языке. (3) Лишив тем самым философию маски, мы сумеем без труда опровергнуть ее.

(1) 〈...〉 Когда Малкольм говорит, что высказывание философа не является *эмпирическим*, он, как правило, имеет в виду, что в том (некорректном) смысле, в каком философ интерпретирует свое высказывание, его отрицание противоречиво. Иными словами, в рамках (некорректного) языка, используемого философом, его парадоксальные высказывания *необходимы*.

И Малкольм показал с большим тщанием и изобретательностью, что многие философские высказывания, в том числе и высказывания о достоверности, *являются* в этом смысле неэмпирическими. Но очень трудно принять, как того потребовала бы наша теория, что все парадоксальные философские высказывания в рамках языка философов являются необходимыми. ⟨. . .⟩ В конце концов, каждое парадоксальное философское высказывание, являющееся в этом смысле необходимым, можно заменить другим, столь же парадоксальным, но не необходимым. Предположим, например, что философ (некорректно) употребляет слово «знать» для описания знания, которое человек может получить только на собственном опыте. Тогда он вправе сказать: «Никто не может знать о содержании чужого опыта»; и пусть это парадоксальное высказывание будет в рамках его языка *необходимым.* Предположим, что высказывание «Джон отличается от своего бакалейщика» не является необходимым. Тогда парадоксальное высказывание «Джон не может знать о содержании сознания своего бакалейщика» не будет необходимым; значит, имеется парадоксальное философское высказывание, которое, однако, является *эмпирическим.*

Ненамного лучше и другие значения слова «эмпирический». Мы могли бы, например, интерпретировать «эмпирический» как «способный подтверждаться фактами». Но в *этом* смысле все процитированные парадоксальные высказывания являются эмпирическими, поскольку каждое из них подтверждается *неким* фактом, пусть неадекватным. ⟨. . .⟩

(2) ⟨. . .⟩ Если мы *действительно* обнаруживаем, что философский диспут не касается «эмпирических фактов», можем ли мы заключить отсюда, что его участники спорят о том, «какой язык следует употреблять для описания этих фактов»? Для меня очевидно, что мы не можем сделать такой вывод. ⟨. . .⟩ Из того, что они по-разному *употребляют* слова, вовсе не следует, что они имеют различные *представления* о корректности. Вероятно, как и у говорящих на различных местных диалектах, у них и мысли нет о корректности или других достоинствах своих диалектов. ⟨. . .⟩ Разумеется, возможно, и на это часто ссылаются, что лингвистическое расхождение есть симптом какого-то значимого неосознанного несогласия. Некоторые философы (Малкольм, насколько мне известно, к ним не относится) рассуждают о мотивах своих коллег, употребляющих одну идиому вместо другой. Но психиатр сказал бы обо всем этом лишь то, что философ может *говорить* одно, имея в виду — неосознанно или как-то иначе — что-то другое... И было бы некорректно представлять это так, словно философ «на самом деле» утверждает что-то другое. Из того, что люди по-разному употребляют язык, не следует еще, что они друг другу противоречат.

(3) ⟨. . .⟩ Допустим, склонные к парадоксам философы действительно пытаются сообщить что-то о «правильности» обыденного языка: эпистемолог говорит, что «некорректно» (и т

«неправильно») приписывать достоверность убеждениям о материальных предметах; как утверждает Рассел, «правильнее говорить, что вы видите скорее часть своего мозга, чем почтальона», и т. д. Можно ли считать это техникой опровержения?

К сожалению, не очень ясно, что же — в соответствии с исследуемой нами теорией — имеют в виду эти философы. Перед нами две совершенно различные интерпретации. Согласно первой, эпистемолог думает, что люди и вправду обычно не употребляют слово «достоверный» со ссылкой на убеждения о материальных предметах; Рассел считает, что люди привыкли говорить так, как это делает *он* сам в своих философских сочинениях. . Это толкование тезиса Малкольма, каким бы неправдоподобным оно ни было, вызвано тем, что термин «корректный язык» подразумевает обыденный язык. ⟨. . .⟩ Отсюда философы вроде бы пытаются нам поведать, каково обычное словоупотребление. Если правильная интерпретация парадоксальных высказываний философов в *этом* и состоит, то мы *можем* опровергнуть их взгляды с помощью фактов обыденного языка — ведь очевидно, что люди *не* изъясняются столь странными способами. Но очевидно, как мне кажется, и то, что философы не пытаются *утверждать,* будто обычно люди говорят именно так Эпистемолог не утверждает, даже неосознанно, что люди не употребляют слово «достоверный». Рассел, конечно же, жаждет сообщить нам *не* то, что нормальный человек никогда не говорит, будто он видит солнце, но то, что он *действительно* говорит это и тем самым ошибается. Больше того, я не могу поверить, что Расселу и другим философам приписывают именно *это.* Вероятнее альтернативная интерпретация их позиций... По мнению Лазеровица *, философы высказывают парадоксальные суждения скорее как «предположения», чем как «утверждения». ⟨. . .⟩ Но если остановиться на том, что они просто *предполагают,* то мы снова остаемся без метода опровержения, поскольку, как отмечает Лазеровиц, предположения «никак нельзя опровергнуть». Предположение может быть опрометчивым, но не является ни истинным, ни ложным и, следовательно, не может быть опровергнуто. ⟨. . .⟩

Вторая лингвистическая теория Малкольма, будь она истинной, действительно, вооружила бы нас методом опровержения. ⟨. . .⟩ В обыденном языке, по убеждению Малкольма, есть слова, само *употребление* которых свидетельствует о том, что они имеют денотат. Иначе говоря, из их употребления в обыденном языке мы можем сделать вывод, что, действительно, есть что-то такое, к чему они относятся. ⟨. . .⟩ По мнению Малкольма, из того, что выражения типа «раньше», «позже», «слева», «за», «над», «материальные предметы», «возможно», «достоверно» имеют хождение, мы *можем* сделать вывод, что они действительно к чему-то относятся. Таким образом, если мы знаем, что подобные слова употребляются в обыденном языке, то можем доказать, что любой философ, утверждающий, будто нет *ника-*

ких ситуаций достоверности или *никаких* материальных предметов и т. д., ошибается. Значения этих интересных с философской точки зрения выражений, по Малкольму, должны быть показаны; они не могут быть объяснены людям «в терминах значений уже известных им слов».

«Для всех выражений, значения которых должны быть *показаны* и не могут быть объяснены (как можно объяснить значение слова «призрак»), из факта их обыденности следует, что возможны *многочисленные* ситуации, которые они описывают; иначе люди не смогли бы узнать об их корректном употреблении. Всегда, когда философский парадокс утверждает о таком выражении, что его употребление неизменно порождает ложное высказывание, доказать, что это выражение является обыденным, значит полностью опровергнуть парадокс».

Положим, эта теория истинна. Каких философов она поможет опровергнуть? Не эпистемолога, по мнению которого, мы не имеем достоверных убеждений о материальных предметах,— ведь он может отрицать их достоверность и все же оставаться неуязвимым, стоит ему только допустить достоверность, скажем, чувственных данных или элементарной арифметики. Ибо эта техника распространяется лишь на тех, кто утверждает, что нет *никаких* ситуаций, где уместны наши «философские» слова. Даже если бы нам *удалось* найти философа, который говорит: «Ничто не является достоверным» или «Слово «достоверный» в его обычном смысле не имеет значения», и то мы не смогли бы *его* опровергнуть, если бы не знали, что он употребляет эти слова корректно. Если бы эпистемолог сказал, например: «Ничто не является достоверным», то мы были бы бессильны, поскольку знаем, что *он* употребляет слово «достоверный» некорректно и *не* так, как обычно. Следовательно, эта техника действенна, когда слова употребляются *корректно*. ⟨...⟩ Таким образом, надо знать еще, когда доказательство лингвистической некорректности будет методом опровержения. Наиболее беспроигрышна эта техника по отношению к философам, которые, корректно употребляя обыденный язык, делают о нем ложные утверждения, или, скорее, делают утверждения, которые *были* бы ложными, будь эта теория истинной.

Как же обосновать то, что любопытные с философской точки зрения слова «достоверный», «материальный предмет» и др. объяснимы только остенсивно, т. е. с помощью демонстрации их применения? Трудно представить себе, как можно таким образом объяснить, например, выражение «возможно, что». ⟨...⟩ Еще труднее вообразить случаи истинного употребления слов «вымышленный», «воображаемый», «ничто», «несуществующий» и «невозможный». Философ, к которому применяют этот метод, ответит, что люди обычно усваивают значение слов «достоверный», «материальный предмет» и т. д., теми же способами, что и значение слов «невозможный» и «ничто». Он скажет, например, что люди обращаются к «методу контраста»: схватывают

значение слова «невозможный», противопоставив его значению слова «возможный». ⟨. . .⟩ Существуют и другие методы сообщения значений слов, например «метод пределов» — когда понятие «совершенный круг» объясняют, демонстрируя последовательно формы, которые приближаются к окружности как к пределу... ⟨. . .⟩ Возможен даже «метод иллюзии». Допустим, мы разъясняем ребенку значение слова «храбрость» на примере человека, хладнокровно воспринимающего ситуации, которые, как мы ошибочно убеждены, он считает опасными. Если ребенок ошибается вместе с нами, то он сможет абстрагировать качество «храбрость» так, как мы того требуем; из-за этой ошибки остенсивное объяснение выполняется здесь без демонстрации правильного применения слова. ⟨. . .⟩ Изучение психологии языка, несомненно, открыло бы и другие способы объяснить значения слов. Вряд ли подобные предположения были бы неприемлемыми для парадоксально мыслящего философа.

⟨. . .⟩ Таким образом, нам не удалось достаточно обосновать тезис «любое философское высказывание, нарушающее обыденный язык, является ложным».

Многие философские высказывания *действительно* нарушают обыденный язык и в результате вводят в заблуждение или кажутся более значительными, чем на самом деле; философы действительно могут впасть в словесную путаницу. Малкольм — и в этом один из ценных результатов его работы — показал, насколько легко все это происходит. Но в остальном, по-моему, обыденный язык не слишком значим для философии, вопреки мнению Малкольма и некоторых других.

Дж. Остин

ЗНАЧЕНИЕ СЛОВА

Образцы смысла

1.1. Что-есть-значение (слова) «крыса»?
1.11. Что-есть-значение (слова) «слово»?
1.21. Что такое «крыса»?
1.211. Что такое «слово»?
1.22. Что такое «морда» крысы?
2.1. Что-есть-значение (фразы) «Что-есть-значение?»?
2.11. Что-есть-значение (предложения) «Что-есть-значение (слова) «*X*»?»?

Образцы бессмыслицы

1.1. Что-есть-значение слова?
1.11. Что-есть-значение любого слова?
1.12. Что-есть-значение слова вообще?
1.21. Что такое значение-слова?

1.211. Что такое значение-(слова)-«крыса»?
1.22. Что такое «значение» слова?
1.221. Что такое «значение» (слова) «крыса»?
2.1. Что-есть-значение (фразы) «значение слова»?
2.11. Что-есть-значение (предложения) «Что есть значение-(слова) «*X*»?»?
2.12. Что-есть-значение (предложения) «Что такое «значение» «слова» «*X*»?»?

I

Эта статья посвящена анализу фразы «значение слова». Она состоит из четырех частей, первая из которых мне представляется довольно банальной, зато вторая часть является крайне запутанной. Сначала я попытаюсь показать, что фраза «значение слова» является в общем опасной фразой-бессмыслицей. В двух других частях я в свою очередь рассматриваю два часто возникающих в философии вопроса, которые явно нуждаются в новом и тщательном исследовании, если мы не позволяем больше навязывать нам эту «удобную» фразу «значение слова».

Я хочу начать с некоторых замечаний по поводу «значения слова». Полагаю, что многие уже представили себе почти все или хотя бы часть того, о чем я буду говорить. Но поскольку это нельзя отнести ко всем, то, подвергая порке новообращенных, я извиняюсь перед ними.

Одно предварительное замечание. Справедливо утверждается, что только *предложение* имеет значение. Правда, мы можем попросить «отыскать значение слова» в словаре. Тем не менее кажется, что смысл, в котором слово или фраза «имеют значение», производен от смысла, в котором «имеют значения» предложения. Следовательно, сказать, что слово или фраза «имеют значение», значит сказать, что существуют предложения, в которых они содержатся, и эти предложения «имеют значения». Знать же значение, которое имеют слово или фраза, значит знать значения предложений, в которых они содержатся. Все, что может сделать словарь, когда мы «отыскиваем значение слова», это предложить помощь в понимании предложений, содержащих данное слово. В исходном смысле то, что «имеет значение», является предложением. Предшествующие философы, обсуждавшие проблему «значения слова», были склонны допускать *специфические* ошибки, которых избежали более поздние философы, обсуждавшие, скорее, параллельную проблему «значения предложения». И если мы хотим сохранить бдительность по отношению к этим специфическим ошибкам, то должны подробно их рассмотреть.

Можно привести множество примеров предложений, содержащих фразу «значение слова является таким-то». «Он не знает или не понимает значения слова *пила*.» «Я объясню ему зна-

чение слова *древко»* и так далее Я прежде всего собираюсь рассмотреть общий вопрос: «Что есть значение *того-то?»*, или «Что является значением *слова то-то?»*

Предположим, что в повседневной жизни меня спросили: «Что является значением слова *характерный?»* Я могу отреагировать двояко Либо я отвечаю, пытаясь *словами* описать то, чем является характерность, предлагая для этого примеры предложений, в которых используется слово *характерный,* а также примеры предложений, в которых данное слово не используется. Давайте назовем этот *вид* ответа «синтаксическим объяснением» слова «характерный» на данном языке. С другой стороны, я могу делать то, что можно назвать «демонстрацией семантики» слова, позволяя спросившему *представить* себе или даже реально *испытать* ситуации, корректно описываемые предложениями, содержащими слова «характерный», «характерность» и т. д., а также ситуации, для описания которых *не следует* использовать данные слова. Это, конечно, простой случай, но эти два *вида* процедур будут возможны по крайней мере для наиболее общеупотребительных слов. Если же я захочу выяснить, «понимает ли он значение слова *характерный»*, то также должен действовать этими двумя способами, которые, вероятно, не могут быть отделены один от другого.

Получив предложенным выше способом ответы на вопросы типа: «Что является значением (слова) «крыса»?», «Что является значением (слова) «кошка»?», «Что является значением (слова) «циновка»?» и оставаясь философами, мы пытаемся задать следующий *общий* вопрос: «Что такое значение слова?» Однако в этом вопросе есть какой-то подлог. Мы не подразумеваем с его помощью вполне приемлемый вопрос «Что такое значение (слова) «слово»?», поскольку *этот* вопрос будет не более общим, чем вопрос о значении слова «крыса», и на него можно ответить сходным образом. Скорее, мы хотим спросить: «Что такое значение слова-вообще?» (или «любого слова»). Теперь, если мы на мгновение остановимся для того чтобы подумать, то обнаружим, что это совершенно абсурдный вопрос, чтобы пытаться на него отвечать. Я могу задавать только вопросы, имеющие форму: «Что такое значение «*X*»?», если «*X*» есть некоторое конкретное слово, о котором спрашивается. Наш предполагаемый общий вопрос в действительности является сомнительным вопросом — одним из тех, что часто возникают в философии. Мы можем называть это заблуждение спрашиванием «ничего-в-частности», которое обычно осуждается здравомыслящими людьми, но с некоторым самодовольством признается философами и называется ими «генерализацией». Можно привести множество примеров подобных заблуждений, в частности, со словом «реальность». Мы начинаем с обычного вопроса: «Как можно отличить реальную крысу от воображаемой крысы?», а заканчиваем вопросом: «Что такое реальная вещь?», который просто приводит к возникновению абсурда.

Ошибку в данном случае мы можем проиллюстрировать следующим образом. Вместо того чтобы спрашивать: «Что такое значение (слова) «крыса»?», мы можем спросить: «Что такое «крыса»?» и т. д. Но если наш вопрос будет поставлен в *этой* форме, то становится очень трудно сформулировать любые *общие* вопросы, интересующие нас в данный момент. Может быть, подойдет форма: «Что такое что-нибудь?» Немногие философы были настолько безрассудно храбры, чтобы отважиться задавать подобные вопросы. Поэтому мы не должны склоняться к тому, чтобы обобщать вопрос «Знает ли он значение (слова) «крыса»?» до вопроса «Знает ли он значение слова?», который становится просто нелепым.

Столкнувшись лицом к лицу с абсурдным вопросом «Что есть значение слова?» и, возможно, неясно признавая, что он и должен быть абсурдным, мы тем не менее не спешим махнуть на него рукой. Вместо этого нам следует тщательно изучить трансформации этого вопроса. До сих пор у нас спрашивали: «*Что-есть-значение* (слова) «крыса»?» и т. д., вплоть до «*Что-есть-значение* слова?» Сбитые с толку, мы изменим написание дефиса, чтобы спросить: «Что есть *значение-слова?*» или «Что такое «значение» слова?» (1. 22). Для краткости я только укажу другой вопрос (1.21). Легко видеть, насколько эти вопросы отличаются один от другого. Однако множество традиционных ответов типа: «понятие», «идея», «представление», «класс сходных ощущений» равно являются сомнительными ответами на псевдовопрос. Продвигаясь или, скорее, возвращаясь на несколько шагов назад, мы продолжим задавать вопросы типа: «Что есть значение-слова «крыса»?», который настолько же сомнителен, насколько вопрос «Что-есть-значение (слова) «крыса»?» подлинен. И снова мы отвечаем: «идея крысы» и так далее. Насколько забавна данная процедура, можно себе уяснить из следующего примера. Предположим, что здравомыслящий человек, находясь в затруднении, спрашивает меня: «Что является значением (слова) «влажность»?» и получает ответ: «Идея понятия "влажность"» или «Класс чувственных данных, которые соответствуют тому, чтобы можно было сказать: "Влажно"». Скорее всего этот человек сочтет меня слабоумным. Мне же после этого следует сделать вывод, что я предложил ему объяснения не того сорта, которые он от меня ожидал.

Для того чтобы разоблачить этот псевдовопрос, давайте рассмотрим параллельный случай, который пока еще никого не вводил в заблуждение. Предположим, что я спрашиваю: «В чем смысл совершения того-то-и-того-то?» Например, я спрашиваю старого священника Уильяма: «В чем смысл стояния на голове?» или «В чем смысл балансирования угрем на кончике носа?» Получив стандартный ответ, я задаю свой третий вопрос: «В чем смысл совершения *чего-нибудь* — не чего-нибудь в частности, а просто *чего-нибудь?*» Тут он меня, без сомнения, просто столкнет с лестницы. Но кто-то другой, поставив этот же

вопрос и не найдя на него ответа, очень возможно, будет вынужден покончить жизнь самоубийством или обратиться к церкви. (К счастью, на вопрос: «Каково значение слова?» реагируют менее серьезно, ограничиваясь написанием книг.) С другой стороны, более смелый интеллектуал станет, без всякого сомнения, спрашивать: «В чем смысл-совершения-некоторого-дела?» или: «В чем «смысл» совершения чего-то?», переходя постепенно к вопросам типа: «Что является смыслом-поедания-сала?» и т. п. Таким образом, мы должны будем завести новый универсум сущностей «смысл совершения», не сомневаясь предварительно в их существовании.

Для прояснения ситуации давайте рассмотрим пример, который *отличен* от случая «Что такое значение?». Я могу не только спросить: «Что такое квадратный корень из 4?», но также задать вопрос: «Что такое квадратный корень из числа?», который или абсурден, или эквивалентен вопросу «Что такое «квадратный корень» из числа?» Я могу дать дефиницию «квадратного корня» из числа, а именно: для любого данного числа *X* «квадратный корень из *X*» есть определенная дескрипция другого числа *У*. Приведенный пример отличается от нашего случая тем, что «значение *p*» не является определенной дескрипцией какой-либо сущности.

Общий вопрос, который мы хотим задать по поводу «значения» наилучшим образом формулируется так: «Что-есть-значение (фразы) «что-есть-значение (слова) «*X*»?» *Тип* ответа, который нам следует дать на этот вполне разумный вопрос,— тот самый, с которого я начинал обсуждение. Когда меня спрашивают: «Что-есть-значение (слова) «*X*»?», я отвечаю, объясняя его синтаксис и демонстрируя его семантику.

Это все должно казаться очевидным, но я хотел бы отметить, что сказанное, однако, легко забывается. Даже те, кто считают, что «понятия», «абстрактные идеи» и т. д. являются фиктивными сущностями, которым мы частично обязаны нашими вопросами по поводу «значения слова», тем не менее думают, будто есть *нечто,* являющееся «значением слова». Так, Хэмпшир[1] подверг критике теорию, согласно которой существует такая вещь, как *«значение слова».* Он считает ошибочным мнение о том, что есть *единичная* вещь, называемая значением; и если «понятие» на эту роль не подходит, то ни один «образ» не может быть единственным значением общего слова. На основании этого Хэмпшир посчитал, что значением слова в действительности должен быть «класс сходных единичных идей». «Если нас спрашивают: «Что это значит?», то мы указываем (!) класс единичных идей». Но «класс единичных идей» так же является фиктивной сущностью, как «понятие» или «абстрактная идея».

---

[1] „Ideas, Propositions and Signs", in the „Proceedings of the Aristotelian Society", 1939—1940 *.

Сходным образом Ч. У. Моррис (в *Энциклопедии единой науки*) критиковал тех, кто считают «значение» чем-то определенным, тем, что «просто локализовано» где-то. Ошибка, по его мнению, заключается в том, что люди думают о «значении» как о виде сущности, которая может быть полностью описана без указания на общую деятельность «семиозиса» *. Он также сделал несколько непродуманных замечаний по поводу «десигнатума» слова — каждый знак имеет десигнатум, который представляет собой не единичную вещь, а *тип,* или *класс* объектов. Но этот «десигнатум» есть такая же фиктивная сущность, как и «платоновская идея», вводимая из-за той же самой ошибки разыскания «значения (или десигнатума) слова».

Почему же мы склонны незаметно возвращаться назад, на проторенный путь заблуждений? На это есть три главные причины. Во-первых, существует странная уверенность в том, будто все слова являются *именами,* т. е. фактически *собственными* именами. Поэтому они обозначают и указывают тем же самым способом, что и собственные имена. Но точка зрения, признающая, что общие имена «имеют денотат» так же, как его имеют имена собственные, столь же ошибочна, как и точка зрения, признающая, что собственные имена «имеют коннотацию» ** так же, как ее имеют общие имена. Во-вторых, мы страдаем более общей болезнью, которая заключается в следующем. Если мы даем анализ определенного предложения, содержащего слово или фразу *«X»,* мы склоняемся к тому, чтобы по результатам нашего анализа выяснить: «Что *в этом есть «X»?*» Например, мы провели анализ предложения «Государство владеет этой землей» с помощью предложений об отдельных людях, их отношениях и взаимодействиях. Затем мы спрашиваем: «Хорошо, но *что* во всем этом *есть* государство?» И могли бы ответить, что государство есть совокупность индивидов, объединенных определенным образом. Или, если мы проанализировали утверждение «Деревья могут существовать невоспринимаемыми» через утверждения о чувственных данных, то не успокоимся до тех пор, пока не скажем, что *нечто «действительно»* «существует невоспринимаемым» — отсюда теории по поводу «сенсибилий» ***. В нашем же случае, получив все, что требовалось, а именно: объяснение вопроса «Что-есть-значение «Что-есть-значение (слова) «X»?», мы *все еще* склоняемся к ошибочному предположению о том, что наше исходное предложение содержит составляющую часть «значение (слова) «X»», чтобы спросить: «Хорошо, но что же *есть* значение слова «X», в конце концов?» И мы отвечаем: «Класс сходных единичных идей».

Разумеется, мое объяснение мотивов, лежащих за всем этим, может быть только удобной дидактической схемой. Хотя я не думаю, что это так, но я осознаю, что нельзя приписывать другим мотивы, особенно рациональные мотивы. Так или иначе, но я утверждаю, что *нет ни одного* простого и имеющегося под рукой слова, называемого «значением (слова) «X»».

II

Теперь я перехожу к первому из двух положений, которые нуждаются в тщательном исследовании, если нам больше не навязывается «удобная» фраза «значение слова». То, о чем я здесь буду говорить, не столь ясно, как это должно быть.

Мы постоянно задаем вопрос: «Является ли *У* значением или *частью* значения, или *содержится* в значении *X* или нет?». Излюбленный способ ответа на данный вопрос — в свою очередь спросить: «Является ли суждение «*X* есть *У*» аналитическим или синтетическим?» Мы предполагаем, что *У либо должно* быть частью значения *X*, либо вообще не есть его часть. Тогда если *У является* частью значения *X*, следует сказать, что суждение «*X* не есть *У*» будет самопротиворечивым; в то же время если *У не является* частью значения *X*, то сказать, что «*X* не есть *У*», можно без всяких затруднений — такое положение дел будет легко «понятным». Кажется, что все сказанное должно быть чистейшим здравым смыслом. Это и *было бы* чистейшим здравым смыслом, если бы «значение» было вещью в самом обычном смысле, которая сама состоит из частей. Но оно таковой *не является*. К сожалению, многие философы, которые знают, что «значение» не является вещью, говорят так, как будто *У* должно быть или не быть «частью значения» *X*. Суть дела заключается в следующем: *если* «объяснение значения слова» и в самом деле есть особый вид деятельности и *если* нет ничего, что действительно следует называть «значением слова», *тогда* фразы типа «часть значения слова *X*», как и «левое, висящее в воздухе», являются полностью неопределенными — мы просто не понимаем, что это значит вообще. *Мы используем рабочую модель, не соответствующую фактам, о которых мы действительно хотим говорить.* Когда же мы рассмотрим именно то, о чем хотим говорить, а не рабочую модель, встанет вопрос о том, что вообще подразумевается под тем, что суждение является или «аналитическим», или «синтетическим». Этого мы просто не знаем. Конечно, мы чувствуем склонность сказать: «Можно легко привести примеры аналитических и синтетических суждений: «Быть профессором *не* является частью значения быть человеком» и т. д.; «*A* есть *A* является аналитическим (суждением)». Все это так, но от нас ведь требуют *общую дефиницию* того, что мы подразумеваем под «аналитическим» и «синтетическим». Если же мы лишь собираемся подтвердить нашу *догму* о том, будто *каждое* суждение является либо аналитическим, либо синтетическим, то обнаруживаем, что не способны прибегать к помощи чего бы то ни было, *за исключением нашей рабочей модели*. С самого начала ясно, что с помощью этой модели не удастся провести различие между синтаксисом и семантикой. Например, говорить о противоречивости каждого предложения (т. е. является ли оно самопротиворечивым или нет), значит говорить, будто все предложения, которые нам запрещается вы-

сказывать, нарушают *синтаксические* правила и могут быть редуцированы к буквальным самопротиворечиям. Но при этом упускаются из виду семантические соображения, что, к сожалению, свойственно философам. Давайте рассмотрим два случая в отношении вещей, о которых просто ничего *нельзя сказать*, хотя они и не являются «самопротиворечивыми», и мы не склонны говорить, что имеем «синтетическое априорное» знание их противоречивости (в чем многие, разумеется, были бы заинтересованы).

Начнем со случая, который, будучи отнесен скорее к *предложениям,* чем к *словам,* не совсем соответствует теме разговора, зато сможет нас воодушевить. Возьмем хорошо известное высказывание «Кошка на коврике, но я этому не верю» *. Оно кажется абсурдным. С другой стороны, «Кошка на коврике, и я этому верю» кажется тривиальным. Если мы применим традиционную дихотомию и скажем, что *либо* высказывание *p* предполагает высказывание *r,* либо *p* совместимо с не-*r,* то по отношению к нашему примеру можно сказать, что «кошка на коврике» *предполагает* «и я этому верю», из чего следует тривиальность добавления «и я этому верю», а также абсурдность добавления «но я этому не верю». Конечно, «кошка на коврике» *не* предполагает того, что «Остин верит, что кошка на коврике» или что «говорящий верит, что кошка на коврике», поскольку говорящий может лгать. На самом деле не *p,* а *утверждение r* предполагает: «Я (тот, кто утверждает *p*) верю, что *p*». «Предполагает» здесь должно быть дано в специальном смысле, так как суть не в том, что «Я утверждаю *p*» предполагает (в обычном смысле) «Я верю, что *p*», поскольку я могу лгать. Смысл здесь тот же, что и при задавании вопроса, когда я «подразумеваю», что не знаю на него ответа. Утверждая *p,* я *даю понять,* что верю, что *p*.

Основание того, почему я не могу сказать «Кошка на коврике, но я этому не верю», заключается не в нарушении синтаксиса, не в том, что это предложение «самопротиворечиво». Скорее, какая-то семантическая конвенция (конечно, имплицитная) по поводу ситуативного использования слов препятствует высказыванию этого предложения. Но что это такое, еще следует выяснить. Давайте отметим одну важную особенность. Принимая во внимание, что «*p,* и я этому верю» является чем-то тривиальным, а «*p,* но я этому не верю» — бессмысленным, третье предложение «*p,* но я *мог бы* этому не поверить» вполне имеет смысл. Давайте обозначим эти три предложения *Q*, не-*Q*, «может быть, не *Q*». То, что препятствует нам говорить, что «*p*» предполагает «я верю, что *p*» в обычном смысле слова «предполагает», демонстрируется следующим фактом: хотя не-*Q* (*каким-либо* образом) абсурдно, «может быть, не *Q*» отнюдь не является абсурдом. Но в обычных случаях предполагания не только не-*Q* абсурдно, но и «может быть, не *Q*» *тоже* абсурдно. Например, «треугольники являются фигурами и треугольники

не имеют формы» не более абсурдно, чем «треугольники являются фигурами и треугольники могут не иметь формы». Рассмотрение высказывания «может быть, не *Q*» дает возможность определить, в *обычном ли* смысле *p* «предполагает» *r* или только в специальном смысле слова «предполагать».

Зафиксировав все это, давайте теперь рассмотрим предложение, которое, на мой взгляд, не может классифицироваться *или* как «аналитическое», *или* как «синтетическое». Я имею в виду предложение «Этот *X* существует», где *X* есть нечто ощущаемое, например, «Этот шум существует». При попытке классифицировать его одни могли бы указать на тривиальность предложения «Этот шум существует» и на абсурдность предложения «Этот шум не существует». Следовательно, можно было бы сказать, что *существование* есть «часть значения» (слова) *этот*. Другие бы отметили, что предложение «Этот шум мог бы не существовать» обладает смыслом. Но тогда *существование* не может быть «частью значения» (слова) *этот*.

Обе стороны, как мы сейчас имеем возможность видеть, корректны в своих *аргументах*, но некорректны в своих *выводах*. Истинным же, как представляется, должно быть то, что *использование слова «этот»* (но не само слово «этот») *позволяет понять*, что чувственные данные указывают на «существование».

Исторически, вероятно, приведенный факт по поводу трех предложений: «Этот шум существует», «Этот шум не существует» и «Этот шум мог бы не существовать» был выделен еще до того, как философы заявили, что предложение «Этот шум существует» должно быть либо аналитическим, либо синтетическим. Многие философы *тревожились* по поводу этого факта, предполагая, что предложения *должны* быть теми или другими, и с болью осознавали трудности выбора. Я считаю, что рассмотрение аналогий между этим и другими случаями освободит нас от пугала классификации, в основе которой лежит предположение о том, будто все предложения должны быть *либо* аналитическими, *либо* синтетическими. Это придаст нам смелости рассуждать о фактах во всей их действительной сложности. (По крайней мере, это должно привести к пересмотру «Цезарь лыс» и похожих высказываний. Но я не могу здесь в это углубляться.)

Однако мы пока едва только приступили к серьезным рассуждениям. Мы только почувствовали первоначальный трепет, обычно испытываемый, когда прочные основания предубеждения начинают уходить из-под ног. Вероятно, существуют другие случаи, когда нет возможности сказать, не впадая в заблуждения, является ли *У* «частью значения» *X* или не является.

Давайте рассмотрим фразы «Считается мною хорошим» и «Мною одобрен». Должны ли мы здесь спешить с дихотомией: *либо* «было мною одобрено» *есть* часть значения «считалось мною хорошим», *либо* нет? Является ли предложение «Я считаю *X* хорошим, но я не одобряю *X*» самопротиворечивым? Ко-

нечно, *вербально* оно не самопротиворечиво. «Реальную» же его самопротиворечивость будет сложно установить. Мы, разумеется, можем полагать, что оно должно быть либо тем, либо иным, «только трудно решить, каким», или же что «это зависит от того, как мы используем слова». Но те ли это реальные трудности, которые преследуют нас? Конечно, *если бы* было установлено, что каждое предложение *должно* быть либо аналитическим, либо синтетическим, тогда трудности должны быть таковы. Но дело в том, что это не было установлено, нет даже объяснения того, что именно эта дистинкция подразумевает, поскольку она задается исключительно через указание на нашу убогую рабочую модель. «Я считаю, что *X* хороший, но я не одобряю его» может не быть ни самопротиворечивым, ни «совершенно осмысленным» (подобно тому как «Я считаю, что *X* восхитительный, но я не одобряю *X*» является «совершенно осмысленным»).

Вероятно, этот пример все же не поставил вас в неловкое положение. Нельзя ожидать, что приводимые примеры равно понравятся всем. Давайте приведем некоторые другие примеры. Является ли суждение «То, что является добром, должно существовать» аналистическим или синтетическим? Согласно теории Мура, оно является «синтетическим», к тому же в «Принципах этики» он полагает его истинность как нечто само собой разумеющееся. Но это как раз иллюстрирует один из главных недостатков акцентирования того, что предложение обязательно *должно* быть либо синтетическим, либо аналитическим: упускаются некоторые общие предложения, которые определенно не являются аналитическими, но которые трудно понимать как ложные, другими словами, речь идет о «синтетическом *априорном* знании». Рассмотрим предложение, имеющее дурную славу: «Розовый больше подобен красному, чем черному». Было бы опрометчивым считать, что здесь мы имеем «синтетическое *априорное* знание» на том лишь основании, что «быть скорее красным, чем черным» не является «частью значения» или «частью определения» «розового» и что «непостижимо», что розовый должен быть более подобен черному, чем красному. Даже если это и так, т. е. данные фразы вообще имеют ясное значение, все же остается вопрос: имеем ли мы здесь «синтетическое» априорное знание?

Рассмотрим несколько примеров из Беркли. Является ли *протяженное* «частью значения» *окрашенного* или *оформленного*, или же *оформленное* есть «часть значения» *протяженного?* Будет ли «est sed non percipitur» * самопротиворечивым, если говорить о чувственных данных, или нет? И не указывает ли наша обеспокоенность на возможность упрощенного понимания всего этого?

Ясно высказаться о том, какие же имеются возможности, я в настоящее время не могу. (1) Очевидно, что мы должны отбросить старую рабочую модель, поскольку принимаем во вни-

мание существование различия между синтаксисом и семантикой. (2) Но также очевидно, что наша *новая* рабочая модель, т. е. предполагаемый «идеальный» язык, во многих отношениях является самой неадекватной моделью любого *действительного* языка: аккуратное разделение синтаксиса и семантики, эксплицитно сформулированные правила и конвенции, точное определение границ их применения — все это вводит в заблуждения. *Действительный* язык содержит немного, если вообще содержит, эксплицитных конвенций, и в нем вообще нет резких границ между сферами действия правил, между синтаксическим и семантическим. (3) В конце концов заметно наличие трудностей, связанных с нашим воображением, с его особой зависимостью от слов.

Дабы укрепить наше убеждение, что эти рассуждения могут послужить ликвидации самой дистинкции «аналитическое или синтетическое», давайте рассмотрим сходный и более близкий случай. Разве не очевидно, что любое высказывание должно предполагать нечто противоречащее ему? Тем не менее оказывается, что это не так. Предположим, что я в течение четырех лет жил в гармонии и дружбе со сварливой женой, а затем происходит скандал. Возможно, мы спрашиваем себя: «Это действительно сварливая жена или это *не* сварливая жена? Это либо так, либо не так, но мы не можем быть уверены, как именно». Но *ни* «это действительно сварливая жена», *ни* «в действительности это не сварливая жена» не соответствуют фактам семантически, поскольку предназначены для других ситуаций. Вы не можете сказать, что в первом имеется в виду то, что связано со скандалом, а во втором — то, что вело себя подобным образом в течение четырех лет. Сходные трудности существуют по поводу выбора между фразами «это галлюцинация» и «это не галлюцинация». Здравомыслящий человек обращается в таких случаях к Ватсону со словами: «А что бы вы *сказали?* Как бы вы *описали* это?» Трудность заключается именно в том, что вообще невозможны короткие описания, которые бы не вводили в заблуждение. Единственное, что можно без труда сделать, это представить описание фактов со всеми подробностями. Обычный язык ломается в экстраординарных случаях. (В таких случаях причина поломки является семантической.) А вот *идеальный* язык, без сомнения, не будет *ломаться,* что бы ни случилось. Например, в физике, где наш язык лаконичен для того, чтобы точно описывать сложные и необычные случаи, мы лингвистически готовы к худшему. В обычном же языке мы к этому не готовы, и слова обманывают нас. Поэтому если мы говорим, будто наш язык подобен идеальному языку, мы искажаем факты.

Рассмотрим теперь фразы «быть протяженным» и «быть оформленным». В обычной жизни мы никогда не попадаем в ситуации, для которых мы были бы обучены говорить, что нечто является протяженным, но не имеет формы, и наоборот. Все мы

обучены использовать эти слова только в тех случаях, в которых корректно использовать их вместе. Предположим, однако, что кто-то говорит: «*X* протяженно, но не оформлено». Мы не можем понять, что это «могло бы значить», поскольку вообще нет никакой семантической конвенции, эксплицитной или имплицитной, покрывающей этот случай. Тем не менее так говорить все же не запрещено, поскольку нет ограничивающих правил по поводу того, что мы можем или не можем говорить в *экстраординарных случаях*. И это не *просто* сложность представления экстраординарных случаев, которые доставляют нам беспокойство. И вот еще что. Мы можем описывать то, что воображаем, только с помощью слов, описывающих и вызывающих в памяти самые обычные ситуации, которые мы пытаемся выбросить из головы. Конечно, обычный язык *зашоривает* и без того слабое наше воображение. Могут возникнуть сложности, например, если я скажу: «Способен ли я помыслить случай, когда человек не находится ни в доме, ни вне дома?» Это связано с тем, что я предполагаю обычную ситуацию, когда спрашиваю: «Он дома?» и получаю ответ: «Нет», если человека действительно нет дома. Но допустим, что я представляю себе ситуацию, когда спрашиваю о человеке сразу же после того, как он умер. Тут я тоже понимаю всю несуразность вопроса. Поэтому в нашем положении единственное, что нужно делать, это вообразить или испытать все виды необычных ситуаций, а затем обратиться к самому себе и спросить: «А теперь буду ли я говорить, что протяженное должно быть оформленным?» В необычных ситуациях могут потребоваться новые идиомы.

В заключение данного раздела я должен сказать, что с учетом того внимания, которое мы уделяем фактам *действительного* языка, т. е. тому, что мы можем или не можем говорить — и почему, вырисовывается и иной аспект. Хотя и не стоит заставлять действительный язык согласовываться с некоторыми заранее сформулированными моделями, также не стоит успокаиваться в случае обнаружения фактов «повседневного использования» языка, как будто больше нет ничего, что следовало бы обсуждать и открывать. Разумеется, может случиться и случается много такого, что потребует создания нового и лучшего языка описания. И философы часто только этим и занимаются, когда искаженно употребляют слова, что отнюдь не придает им смысла в соответствии с «обыденным употреблением». Возможны самые необычные факты, даже касающиеся нашего повседневного опыта, которые не фиксируют обыкновенные люди и их язык.

III

Последний и, пожалуй, наименее важный пункт, который я хотел бы обсудить, заключается в следующем. Мне кажется, что гораздо больше *пристального* внимания должно быть уделено знаменитому вопросу, постановка которого породила и до

сих пор продолжает порождать множество ошибочных теорий, а именно: «Почему мы называем различные вещи одним и тем же именем?». В ответ на этот вопрос одни изобретательные в языке люди придумали теории «универсалий» и тому подобного, т. е. некоторых существующих сущностей, «имя» которых есть имя. Другие («номиналисты») дают более осмотрительный ответ; основание для того чтобы называть различные вещи одним и тем же именем, заключается в том, что они являются *сходными,* хотя в них и нет ничего *тождественного.* Правда, данный ответ неадекватен во многих отношениях: он не направлен против путаной формы самого вопроса и не проясняет слово «сходный». Но сейчас мое возражение против номинализма скорее таково: *в конце концов не является истинным* то, что все вещи, которые я называю одним и тем же (общим) именем, оказываются «сходными» в самом обычном смысле этого, зачастую искажаемого слова.

Очень странно, что «номиналисты» остаются удовлетворенными своим ответом. Если бы они обратились к фактам, достаточно интересным самим по себе, то без труда выдвинули бы более серьезные возражения против своих оппонентов. Поскольку пока они говорят о *сходстве* вещей, остается возможность сказать: «Ах да, сходные в *определенном отношении,* но это ведь может быть объяснено только с помощью универсалий» (возможны и другие названия для этого патентованного лекарства). Можно также настаивать на том, что сходство «интеллигибельно» только как частичное *тождество* и т. д. Даже те, кто полностью не убежден в правоте одной из сторон, полагают, что языки «тождества» или «сходства» являются альтернативами, выбор между которыми для нас безразличен. Однако если станет очевидным, что мы часто «называем различные вещи одним и тем же именем» по «хорошим основаниям» [2], когда вещи не являются «сходными» в обычном значении этого слова, то станет чрезмерно затруднительно настаивать на том, будто «тождественное» наличествует в каждой вещи. А это приведет к тому, что вся позиция будет отвергнута, в чем номиналист реально заинтересован, хотя мы и не надеемся излечить тех безнадежных больных, которые уже достигли третьей стадии универсалий.

Оставляя в стороне исторические диспуты, мы обратимся к поиску хороших оснований, по которым «мы называем различные вещи [3] одним и тем же именем». Этим увлекательным вопросом, насколько я знаю, обычно пренебрегают как филологи, так и философы. Он лежит в ничейном пространстве между двумя школами, а развивать его в доктрину до конца было бы сложным и утомительным занятием, хотя в то же время и очень полезным. Проблема требует изучения *действительного,* а не

---

[2] Разумеется, мы тут не интересуемся простой игрой слов.
[3] Точнее, виды вещей, а не отдельные вещи.

идеального языка. В то, что польские семантики * обсуждали такие вопросы, я не верю. Аристотель обращался к этим вопросам, но отрывочно и недостаточно строго.

Я буду просто перечислять наиболее очевидные основания для случаев «называния различных видов вещей одним и тем же именем», которые не следует сразу же отвергать как «сходства». Я приведу также рассуждения о фактах, предостерегающих нас от ошибок, которые постоянно возникают в философии.

1. Очень простым случаем является тот, на который часто указывал Аристотель: прилагательное «здоровый», когда я говорю о здоровом теле, о здоровом цвете лица, о здоровых физических занятиях. Это слово *не* просто используется *двусмысленно:* Аристотель сказал бы, что оно используется «паронимически»[4]. Здесь есть нечто, что я называю *первичным смысловым ядром*, т. е. смысл, в котором это слово «здоровый» используется применительно к здоровому телу. Я называю это *ядром,* потому что оно «содержится как часть в двух других смыслах», которые могут быть установлены как «производные от здорового тела» и «вытекающие из здорового тела». Об этом простом и понятном случае постоянно забывают, когда начинают обсуждать вопрос о том, *имеет* ли определенное слово «два смысла» или не имеет таковых. Я напоминаю собственные рассуждения о том, имеет ли два смысла слово «существовать» (применительно к материальным объектам и к чувственным данным) или же оно имеет только один смысл. Действительно, мы согласились, что слово «существовать» используется «паронимически», но в отличие от Аристотеля, я не утверждаю, что оно имеет «два смысла». Статья Причарда[5] о понятии AGATON у Аристотеля содержит классический пример неправильного понимания паронимии, и этим обусловлено его беспокойство по поводу того, действительно ли слово «имеет всегда одно и то же значение» или «имеет несколько различных значений».

Должны ли мы теперь довольствоваться утверждением, что занятие, цвет лица и тело называются «здоровыми» лишь потому, что они «сходные»? Подобное замечание не может не вести к заблуждению. Почему так происходит? И почему бы не обратить внимание на важные и реальные факты?

2. Следующий случай связан с тем, что Аристотель называл «аналогичными терминами». Когда $A : B :: X : У$, тогда A и X часто называются одним и тем же именем, например подножие (foot) горы и нижняя часть списка (foot). Существуют хорошие основания для именования того и другого этим словом, но можем ли мы сказать, что они являются «сходными»? Во всяком случае, нет — в обычном смысле. Мы можем сказать, что отношения, в которых они стоят к B и $У$, соответственно суть сход-

---

[4] Разумеется, встречаются и иные виды паронимии **.

[5] «Понятие AGATON в этике Аристотеля»; эта статья Г. А. Причарда перепечатана в его книге «Моральное обязательство», Оксфорд, 1949 ***.

ные отношения. Хорошо, но ведь *A* и *X* не являются отношениями, в которых они находятся, и тот, кто называет *A* и *X* указанным словом, обращая внимание на их «сходство», будет заблуждаться. Во всяком случае необходимо помнить, что «сходство» скрывает такую возможность. (Особенно серьезные случаи «аналогий» возникают, если термин использован, как утверждает Аристотель, «в различных категориях». Например, когда говорится об изменении как о качественном изменении, изменении позиции, места и т. д., то настолько далеким от истины будем считать, что «изменения» «сходны».)

3. Другой случай имеет место, когда я называю *B* тем же самым именем, что и *A*, потому что он похож на *A; C* называю тем же самым именем, что и *B*, потому что он похож на *B*: *D* называю тем же самым именем, что и *C*, потому что он похож на *C*, и т. д. Но в конце концов окажется, что *A* и *D* совершенно непохожи друг на друга в любом обычном смысле. Это очень распространенный случай, и опасность очевидна, когда мы начинаем отыскивать нечто «тождественное» *.

4. Следующий случай такой. Возьмем слово типа «фашист». Исходно оно указывает на большое количество признаков, скажем на *X*, *У* и *Z*. Как мы будем использовать слово «фашист» применительно к тому, кто обладает только одной из перечисленных характеристик? Те, кого именуют «фашистами» в этих смыслах, которые мы будем называть «неполными смыслами», могут вообще не быть «сходными» друг с другом. Это затруднение более всего заботит нас тогда, когда исходный «полный» смысл оказывается забытым. Сравните различные значения слова «цинизм». Будет непросто отыскать здесь «сходства». Иногда «неполнота» сходства соединяется с явным отсутствием сходства, так что приходится изобретать особую фразу, предупреждающую об этом, например «корыстная любовь».

5. Другой хорошо известный случай связан с определяющим и определяемым: цвет и красный, зеленый, голубой и т. д. Так как этот случай хорошо известен, я не буду его обсуждать, хотя скептически отношусь к обычно предлагаемому объяснению. Вместо этого хочу указать на широкую распространенность данного вида взаимоотношений; следует с подозрением относиться к тем случаям, где мы его обнаруживаем. Характерным примером является «удовольствие». Мы можем сказать, что удовольствия не только похожи друг на друга в том, что они приятны, но также различаются тем же способом, каким они приятны [6]. Не может быть большей ошибки, чем гедонистическая ошибка (впрочем, воспроизведенная негедонистами), будто удовольствие всегда является одним сходным чувством, которое изолировано от приводящей к его возникновению деятельности.

---

[6] Если мы скажем, что они называются «удовольствием», поскольку «они сходны», то мы упустим этот факт.

6. Следующий случай часто приводит в замешательство. Он связан с такими словами, как «молодость» и «любовь», которые иногда означают любимый объект или того, кто молод, а иногда страсть «любовь» и качество (?) «молодость». Эти случаи, конечно, легкие, но предположим, что мы взяли существительное «истина». В таком случае разногласия между теоретиками в большой мере зависят от того, интерпретируют ли они это слово как название субстанции, качества или отношения.

7. В заключение я хочу рассмотреть особенно интересный вид случаев, которые, вероятно, являются причиной путаницы больше, чем мы это осознаем. Обсудим смысл, в котором я говорю о крикетной бите, крикетном мяче и крикетном судье. Основание для использования одного и того же имени, возможно, заключается в том, что все они играют специальную роль в деятельности, называемой игрой в крикет. Но не следует говорить, что «крикетный» означает просто «использованный в крикете», поскольку мы можем понять, что мы подразумеваем под крикетом, только объясняя функции биты, мяча и т. д. Аристотель утверждал, что слово «добро» может быть использовано только подобным способом. Очевидно, что мы легко можем сбиться с пути, по которому нам следует идти, если будем искать «дефиницию» слова «добро» в обычном смысле или будем искать то, как «добрые» вещи являются «сходными» одна с другой. Если же мы попытаемся выяснить с помощью такого метода, что означает «крикет», то нам придется считать, что это неанализируемое сверхчувственное качество.

На основании этих примеров становится очевидным, что дистинкция здравого смысла между «Что есть значение слова *X*»? и «Какие единичные вещи есть *X* и до какой степени они таковы?» ни в коем случае не имеет универсального применения. Эти вопросы не могут быть различены. Если рассматривается некоторое слово, например «гольф», то нет смысла спрашивать: «Что есть значение гольфа?», «Что за вещь есть гольф?» Хотя *есть* смысл спрашивать о том, какие компоненты деятельности составляют гольф, какие принадлежности (клюшки и пр.) используются в гольфе и какими способами. Аристотель считал, что «счастье» есть слово такого же вида. Очевидно, мы сильно сбились с пути, если пытаемся объяснить его, как если бы это было слово наподобие «белизны».

Этих суммарно рассмотренных примеров достаточно для того, чтобы показать, насколько важно иметь доскональное знание различных оснований, по которым различные вещи называются одним и тем же именем. Если мы поспешим с определениями, подобно Платону или многим другим философам, если мы используем жесткую дихотомию «одно и то же значение — различные значения» или «что *X* означает» как отличное от «вещей, которые есть *X*», то будем просто создавать путаницу. Вероятно, кто-то сейчас обсуждает эти вопросы серьезно. Все, что может быть найдено в традиционной логике,— это указание

на «аналогичные слова», которые часто используются для того, чтобы свалить в одну кучу случаи, когда слова не имеют ни одного и того же значения, ни нескольких различных значений. Все, на что способны теоретики «сходств», это заявлять, что вещи, называемые одним и тем же именем, должны быть сходными до некоторой степени, что *очевидно* неверно. Каждый, кто захочет увидеть сложность проблемы, должен только найти в хорошем словаре такое слово, как «голова»: различные значения этого слова будут здесь соотнесены друг с другом многими способами.

Итак, я хочу суммировать содержание этой статьи. Во-первых, фраза «значение слова» является сомнительной фразой. Во-вторых, требуется перепроверка фраз, подобных тем двум, которые я обсудил: «быть частью значения» и «иметь одно и то же значение». Здесь догматиков потребуется подтолкнуть, хотя история показывает, что иногда лучше не тревожить их сон.

Д. М. Армстронг

МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ СОЗНАНИЯ

Глава 17

ОТОЖДЕСТВЛЕНИЕ МЕНТАЛЬНОГО И ФИЗИЧЕСКОГО

Завершающая глава будет краткой. Для этого можно найти множество оснований. Прежде всего, большинство аргументов в пользу отождествления ментального и физического были рассмотрены в первой части книги, а во-вторых, конкретная сторона нашего доказательства была подробно освещена многими авторами[1]. Я не добавил почти ничего нового к тому, что они уже сделали, и поэтому считаю полезным направить свою энергию на решение задачи, которой уделяется явно недостаточно внимания, а именно: прояснить понятие сознания и ряд отдельных ментальных понятий. И наконец, если доводы, приведенные во второй части, окажутся удачными и в объяснении понятия сознания мы идем по правильному пути, то предполагаемое отождествление ментального и физического больше не должно казаться ни слишком парадоксальным, ни чрезмерно смелым предприятием.

Придавая данной главе значение заключительной части книги, я хочу, насколько это возможно, подчеркнуть логическую независимость этого финального шага в доказательстве от всего того, что было сделано ранее, поскольку, за исключением некоторых второстепенных замечаний, все изложенное во

---

[1] Smart J. J. C. Philosophy and Scientific Realism, Routledge, 1963 *.

второй части не доказывает истинности материалистической теории сознания. В лучшем случае на основании второй части можно быть только уверенным в возможности отождествления ментального и физического.

Теперь мы можем задать вопрос: «Каковы возражения по поводу отождествления ментальных состояний с физико-химическими состояниями центральной нервной системы?» Нами было показано, что ментальные состояния являются такими состояниями человека, которые определяются единственно в терминах каузальных отношений объектов или ситуаций, вызывающих данные состояния, с физическим поведением, которое конституирует их «выражение», подобно тому как гены определяются исключительно в терминах своих каузальных отношений к наследственным характеристикам, которые можно считать «выражением» генов. Существуют надежные теоретические (как противостоящие наблюдаемым) свидетельства в пользу отождествления генов с молекулами ДНК в ядре живой клетки. *Полагая, что наше объяснение понятия явлений сознания правильно,* не следует ли считать настолько же очевидным и отождествление ментальных явлений с физико-химическими состояниями центральной нервной системы?

Все возражения против такого отождествления могут быть классифицированы по двум разделам. Во-первых, отождествление может отвергаться, если считается, что одних только знаний о физико-химических процессах в центральной нервной системе недостаточно для объяснения всего разнообразия человеческого поведения. Подобные возражения кажутся серьезными, но можно привести ряд возражений, которые в интеллектуальном отношении следует считать тривиальными. В дальнейшем будут предложены доводы в пользу такого различения.

Начав рассмотрение первого раздела, удобно провести дальнейшее различение: между возражениями, вытекающими из проявлений сознания, существование которых не вызывает сомнения, и возражениями, предполагающими такие феномены сознания, существование которых остается предметом спора. В первый класс будут включаться феномены начиная с «восприятия, что перед нами находится апельсин» или «к пяти прибавить семь» и заканчивая «созданием пьес Шекспира» или «открытием законов Ньютона». Второй класс объединяет различные паранормальные явления типа телепатии или ясновидения. Прежде всего рассмотрим проявления сознания, которые включаются в первый класс.

Мы движемся в царстве науки и эмпирических фактов, но не в царстве логической возможности, присущей концептуальному анализу. Поэтому без обсуждения следует признать, что физико-химические процессы в центральной нервной системе являются одним из факторов, определяющих поведение человека и высших животных. Однако неясно, являются ли такие процессы *полностью* ответственными за поведение.

Интеллектуальная деятельность и художественное творчество, в частности, их выдающиеся образцы, такие, как открытия Ньютона или пьесы Шекспира, ставят материалиста перед большими трудностями. Речь идет о «высшей» форме деятельности в совершенно объективном смысле, т. е. о деятельности, отличающейся высокой степенью сложности и утонченности от обычного человеческого поведения. Поэтому будет особенно трудно согласиться с тем, что такие формы деятельности могут быть результатом функционирования чисто физического механизма.

Противник материализма в нашем споре может занимать либо более слабую, либо более сильную позицию. Во-первых, он будет настаивать на том, что для *любого* физического механизма эмпирически невозможно произвести подобные феномены. Во-вторых, он может допустить возможность физического механизма, производящего подобные феномены, но будет утверждать, что человеческое тело его не содержит.

Первое возражение будет постепенно подрываться изобретением и созданием машин, способных копировать все больше человеческих действий. Правда, пока не построено ни одной машины, о которой можно было бы сказать, что она демонстрирует способность к творчеству. Современные машины могут, например, решать математические проблемы, только если последние задаются для них посредством ряда процедур. Однако мало вероятно, что этим представлен верхний предел их исполнительности, и уже разработаны проекты машин, способных к изобретательности[2]. А если «барьер изобретательности» будет преодолен, то необоснованно настаивать на существовании проявлений сознания, выходящих за пределы возможности машин.

Противник материализма, который согласится с тем, что машина, способная копировать всю совокупность человеческой ментальной активности, является физически возможной, будет все же утверждать, что ментальные состояния не являются физическими состояниями центральной нервной системы, поскольку подобный механизм фактически не был обнаружен в человеческом теле. Однако подобная линия защиты редко применяется на практике. Раз противник материализма убедился в физической возможности механизма, производящего явления, подобные сознательным, но он в общем допускает, что такой физический механизм может быть обнаружен в работе центральной нервной системы. (В действительности же конструирование или проектирование механизма, способного производить феномены, подобные сознанию, должно быть одним из лучших источников плодотворных гипотез по поводу функционирования самой центральной нервной системы.)

Кто-то может посчитать, что сторонник материализма по-

[2] Smart. Op. cit., ch. VI. Sect. 3. „Problem-solving ingenuity“

зволил так легко себя убедить, поскольку мы располагаем еще очень незначительным знанием центральной нервной системы. Может быть, действительно, подробное знание работы мозга покажет недостаточность этого знания для открытия законов тяготения или создания «Короля Лира».

Эту возможность легко признать, но тогда следует признать, что это нечто большее, чем чисто логическая возможность. Однако на каких основаниях допустимо считать, что именно эта возможность имеет наибольшую вероятность? Я не знаю таких оснований вообще.

Существует интересная возможность компромисса между физико-химическим материализмом и атрибутивной теорией сознания. Можно считать, что все разнообразие человеческого поведения имеет своей причиной физические процессы в центральной нервной системе, однако вместе с тем полагать, что по крайней мере некоторые из этих процессов не могут быть объяснены в терминах физики или химии. Другими словами, определенные процессы в центральной нервной системе осуществляются в соответствии *с эмерджентными законами,* которые даже в принципе не могут быть дедуцированы из законов физики и химии. В результате получается, что поведение вообще не порождается в соответствии с чисто физико-химическими принципами. Такая точка зрения будет все же материалистической, поскольку она не требует существования каких-либо эмерджентных качеств или эмерджентной субстанции, но такой материализм не может быть физико-химическим материализмом.

Наиболее естественная гипотеза в этом случае будет заключаться в том, что эмерджентные законы есть нечто присущее всем физическим системам, достигшим определенной степени сложности. Однако следует избегать необоснованного соотнесения эмерджентных законов с высокой степенью сложности, присущей только биологическим системам, поскольку можно надеяться на создание машины, таким же образом действующей в соответствии с этими законами, каким это происходит в центральной нервной системе.

Если кто-либо принял подобную гипотезу, то он будет с бо́льшим вниманием относиться к идее эмерджентных законов. Ему следует ожидать, что все биологические системы, включающие в себя намного более сложные взаимоотношения компонентов, чем обычные физические системы, функционируют в соответствии с законами, которые превосходят принципы физики и химии. Тогда будет казаться необоснованным свойством системы законов то, что физико-химические законы применяются ко всем уровням организации материи, а прыжок к эмерджентным законам происходит только при эмерджентности самого сознания.

Как уже было сказано, я не знаю ни одного научного основания, которое с необходимостью заставляло бы нас думать,

будто даже открытия Ньютона или творчество Шекспира требуют постулирования эмерджентных законов функционирования центральной нервной системы. Тем не менее если такие основания существуют или будут впоследствии обнаружены, то материализм, прибегающий к помощи этих «эмерджентных законов», будет естественным и онтологически вполне экономичным философским направлением.

(Мимоходом следует заметить, что параллелисты всех видов должны согласиться с признанием достаточности для всего разнообразия человеческого поведения одной работы мозга самой по себе, хотя они и могут принять эмерджентистскую точку зрения на законы его функционирования. Согласно параллелизму, ментальные состояния не могут быть причиной поведения, но если кто-то хочет сказать, что одного мозга недостаточно, чтобы причинно объяснить все человеческое поведение, тогда он должен быть дуалистом и интеракционистом по отношению к проблеме сознания.)

Возражение против эмерджентного материализма заключается в том, что его нельзя отличить от дуалистического интеракционизма. Предположим, что физическое событие в центральной нервной системе следует через короткий интервал за другим физическим событием, хотя проявление второго события не эксплицируется в физико-химических терминах. Сторонник эмерджентного материализма постулирует эмерджентные законы для объяснения этого феномена. Дуалист же мог бы объяснить происходящее, утверждая, что первое физическое событие вызвало изменение в духовной субстанции, которая в свою очередь порождает второе физическое событие. Как мы можем различить эти два тезиса?

Необходимо указать на то, что дуалистическая точка зрения может предполагать два различных направления. Если следовать по первому пути, тогда вообще не будет никакой возможности экспериментального выбора между дуализмом и эмерджентным материализмом. По соображениям экономии нужно было бы предпочесть данную точку зрения. Если следовать вторым путем, тогда в принципе можно решить вопрос эмпирически.

Предположим, что центральная нервная система находится в определенном физическом состоянии. Физическое событие в ней вызывает духовное событие, которое порождает следующее физическое событие. Можно ли считать, что причинная эффективность духовной субстанции в этом случае детерминируется исключительно первым физическим событием? Предположим, что это так. Тогда необходимо должны быть открыты законы, которые позволяют нам предсказать второе физическое событие на основе уже имеющегося физического события. Какую же роль играет тогда духовное событие в причинной цепи? Можем ли мы избежать ситуации, в которой первое физическое событие прямо связано с возникновением второго физического со-

бытия, хотя бы и в соответствии с эмерджентными законами? Этого мы избежать не можем, следовательно, нет никакого ощутимого различия между представленными теориями, но соображения экономии говорят против дуалистической точки зрения.

Предположим, что все происходящее в духовной субстанции, как и природа второго физического события, определено не только первым физическим событием, *но также и тем, что происходило в духовной субстанции в прошлом*. Тогда никакое предсказание второго физического события на основе первого не будет возможным. Эта невозможность оказалась бы свидетельством в пользу интеракционистского дуализма. Конечно, зная, что происхождение и история духовной субстанции определяются исключительно физическими факторами центральной нервной системы, все же можно доказывать, что второе физическое событие прямо следует в соответствии с «эмерджентным законом», но без посредничества духовного события, из первого физического события, объединенного с другими физическими событиями прошлого. Но гипотеза в этом случае становится настолько сложной, что явно предпочтительнее оказывается постулирование духовной субстанции, которая взаимодействует с мозгом. Только так можно отличить эмерджентный материализм от интеракционистского дуализма.

Материалист имеет и другой путь к отступлению перед лицом данных, которые противоречат его точке зрения на сознание. Ясно, что все разнообразие человеческого поведения может пониматься как результат деятельности мозга, пока не объяснимой в свете физических принципов, знанием которых мы на сегодняшний день располагаем. Но она может быть объяснена с помощью обновленной физики. Вместо допущения эмерджентных законов мы можем открыть новое основание для физики, в терминах которого особый способ работы мозга станет чем-то в принципе выводимым из базисных законов, примененных к исследованию физической структуры мозга.

Если на основе этих новых принципов физики можно было бы объяснять и предсказывать обычные (т. е. нементальные) феномены по крайней мере столь же успешно, как и с помощью ныне принятых принципов физики, но вдобавок предсказывалась бы аномальная деятельность центральной нервной системы, тогда новую физику мы могли бы использовать в интересах построения единой схемы объяснения. Конечно, легко беззаботно рассуждать о новой физике, пока не поставлена задача ее действительного создания, но это единственный способ, с помощью которого материалист может защищать свою монистическую позицию.

Однако может случиться так, что некоторые виды человеческой деятельности, особенно «высшей», будет невозможно объяснить как в терминах эмерджентных законов, так и с помощью обновленной физики. В этом случае материализм ока-

жется несостоятельным, хотя анализ ментальных понятий, представленный во второй части книги, может все-таки быть истинным.

На этом мы закончим рассмотрение явлений сознания, существование которых не вызывает сомнения. Обратимся теперь к анализу «паранормальных» феноменов: телепатии, ясновидения, предвидения, телекинеза (прямое воздействие сознания на материальные объекты) и внетелесного существования.

Первый большой вопрос, стоящий перед нами, заключается в том, насколько вообще можно быть уверенным в существовании этих феноменов. Если они не существуют, то их чисто логическая возможность не является опровержением возможности отождествления сознания и мозга. И не все из тех, кто занимаются изучением этих феноменов, убеждены в их действительном существовании[3].

Обсуждая эту проблему, кажется вполне обоснованным обратиться к тому, может ли быть обнаружен экспериментально воспроизводимый феномен. Признано, что это строгий критерий, но поскольку он является почти логическим условием научного исследования феномена, то кажется методологически вполне корректным его принять.

Количество соответствующего экспериментального материала по этой проблеме не очень велико, но есть некоторые результаты, которые трудно объяснить, не допустив проявления паранормальных способностей. В частности, есть некоторые экспериментальные подтверждения телепатии и/или ясновидения и/или предвидения. (Я выражаюсь таким двусмысленным образом потому, что имеющиеся данные допускают неоднозначные интерпретации. Предположим, что кто-то обладает провидческим знанием того, какая карта в колоде выпадет второй по счету. Если мы имеем дело с колодой, которая не была перетасована после того, как была сдана первая карта, то данный факт хорошо объясняется с помощью постулирования только ясновидческого знания карты, которая в колоде лежит после первой. При наличии этого ясновидческого знания совершенно тривиального вывода будет достаточно, чтобы получить явно «провидческое» знание.) И раз уж допускается, что экспериментальный материал дает положительные результаты, то многие известные феномены, которые не возникли при экспериментальных условиях, становятся вероятными кандидатами в паранормальные явления

Итак, предположим, что паранормальные феномены действительно существуют. Составляют ли они оппозицию предложенному варианту материализма? Рассмотрим для примера телепатию. Мы можем ее определить как способ получения невыводного знания того, что происходит в сознании другого.

---

[3] Scriven M. New Frontiers of the Brain. Journal of Parapsychology. Vol. 25. 1961. P. 305—318.

Если же дать определение, которое лучше согласуется с экспериментальными фактами, то под телепатией следует понимать способность делать такие утверждения без доказательств по поводу того, что происходит в сознании другого, которые более успешны, чем сделанные просто наудачу. Этот феномен, если он существует, является «паранормальным» потому, что единственно нормальный способ обнаружить происходящее в сознании другого состоит в том, чтобы сделать об этом заключение на основании телесных движений. Но почему этот феномен противоречит материализму? Разве не может быть некоторых, пока еще не обнаруженных физических процессов, которые связывают одну центральную нервную систему с другой и таким образом позволяют передавать информацию? Сходные предположения могут быть выдвинуты и по поводу остальных паранормальных феноменов.

С помощью этих предположений можно разрешить проблему, поставленную паранормальными феноменами, без разрушения материализма. Однако если рассматривать природу этих феноменов в рамках физики, то им нелегко найти объяснение. Например, существует предположение, что телепатическая передача информации опосредствована некоторым физическим излучением, испускаемым одной нервной системой и воспринимаемым другой. Эта гипотеза может быть экспериментально проверена с помощью субъектов, изолированных один от другого в непроницаемых для изучения камерах. Такой эксперимент был действительно проведен в СССР, и в его результате пришли к заключению, что предположения по поводу того, что происходит в сознании другого, сделанные в таких условиях, были значительно достовернее, чем совершенные наудачу[4]. Если эти эксперименты можно повторить, то объяснение телепатии в терминах излучения кажется совершенно невероятным. Но могут ли быть другие каналы физической коммуникации между двумя субъектами? Ведь можно считать, что искомое излучение совершенно непохоже на физическое излучение, которое блокируется непроницаемыми камерами. Но, выдвинув эту догадку, мы уже выходим за пределы известной нам физики.

Если же и предвидение является реальностью, то объяснить его еще труднее. Правда, не существует особых сложностей в понимании абстрактных возможностей невыводного знания будущего. Предположим, что система «S» движется в определенном направлении. Примем допущение, что эта система в своем движении не встречает препятствий, и если это так, то она будет находиться в состоянии «S_1». Легко представить себе, что до того как система придет в состояние «S_1», небольшое количество ее энергии «отделится» и воздействует на сознание, про-

---

[4] См.: Experiments in Mental Suggestion, L. L. Vasiliev. English translation: Institute for the Study of Mental Images. 1963.

изводя в нем невыводное знание того, что «S» скоро будет в состоянии «S_1». Любая система предостережения (типа системы контроля за расходом топлива в автомобиле) действует по сходным принципам, хотя и производит менее экзотические результаты: включение света, а не невыводное знание. Возможно, что и мы иногда получаем информацию типа «я скоро заболею» не на основе каких-либо данных, а просто как результат операции некоторого механизма, подобного получению невыводного знания наших будущих телесных состояний.

Однако если мы рассмотрим случаи проявления, как утверждается, способности предвидения, то обращение к приведенным выше объяснениям становится затруднительным. Предположим, например, что субъект предсказывает выпадение карты гораздо успешнее, чем это могло бы быть сделано наудачу, но перед каждым предсказанием колода перетасовывается. Физические причины, которые заставляют выпасть отдельную карту, невероятно многочисленны, а их взаимосвязи настолько многообразны, что почти невозможно понять, как «информация» может быть передана от этого сцепления причин, которые могут быть скоррелированы с результатом. Кажется, что этот вид предвидения не поддается ни одной приемлемой схеме объяснения.

Несмотря на это, доказательство еще не закончено. Материалист может выбрать один путь из двух, чтобы избежать тех трудностей, которые уже обсуждались в связи с противопоставлением «нормального» и «паранормального». Он может попытаться разработать эмерджентный материализм с особыми законами для центральной нервной системы, даже в принципе невыводимыми из обычной физики. Или же ему следует искать новую физику, которая с помощью унифицированного ряда принципов будет объяснять и предсказывать не только обычные свойства материи и человека, но также паранормальные способности последнего. Если же эти пути окажутся неудовлетворительными, тогда предложенный вариант материализма не может быть исчерпывающей истиной о природе сознания.

Я все же считаю, что (пара)психологические исследования являются лишь маленьким черным облаком на горизонте материалистической теории сознания. Если не осталось вопросов по поводу рассмотренных паранормальных феноменов, тогда, кажется, не должно быть серьезных препятствий для полного отождествления ментальных состояний с физико-химическими состояниями центральной нервной системы. Отождествление будет настолько же определенным, насколько определенно и отождествление гена с молекулой ДНК. Очевидное существование паранормальных явлений должно оставлять мало сомнений. Сторонники любой научной доктрины имеют интеллектуальную обязанность очень подробно рассматривать данные, которые, как кажется, могут подорвать их точку зрения. Та-

ким образом, сторонник материализма имеет интеллектуальную обязанность аккуратно рассмотреть заявленные результаты (пара)психологического исследования.

В заключение мы можем кратко рассмотреть позицию тех, кто допускает, что физико-химические процессы в центральной нервной системе являются адекватными причинами всей совокупности человеческого поведения, но одновременно отрицает отождествление ментальных состояний с состояниями мозга. Именно эту позицию я назвал интеллектуально легкомысленной в самом начале данной главы.

Важно еще раз подчеркнуть, что в этой главе я допускаю истинность объяснения ментальных понятий, данного во второй части книги. Поэтому мы можем здесь не учитывать позицию тех, кто утверждает то, что является очевидным для интроспекции, а именно: ментальные состояния есть нечто отличное от (или нечто большее чем) состояния человека, намеревающегося совершить определенный поступок. Теперь если кто-то принимает объяснение ментальных состояний в терминах их каузальных отношений к поведению и соглашается с тем, что физических действий мозга достаточно для осуществления всего человеческого поведения, но сопротивляется отождествлению ментальных состояний и состояний мозга, тогда, как кажется, можно принять только одну позицию. Следует сказать, что физические процессы в мозге производят нематериальные ментальные процессы, которые в свою очередь производят поведение. Ментальные процессы должны быть включены в каузальную цепь, которая развертывается точно тем же способом, как если бы такого включения не было (ср. спор между представителями эмерджентного материализма и интеракционистского дуализма, где интеракция возникает таким образом, что обе теории приходят к одним и тем же следствиям).

Это логическая возможность. Она логически совместима с наблюдаемыми фактами. Но любой принцип простоты в науке говорит против принятия подобной точки зрения. Чтобы в этом убедиться, рассмотрим другую логическую возможность. Допустим, что молекула ДНК в определенные моменты осуществляет свои операции на основе нематериального принципа. Этот принцип в свою очередь имеет дальнейшие следствия: передачу наследственных характеристик. Вся цепь причин действует так, как если бы это была физическая цепь, но фактически она содержит одну нематериальную связь. Можно ясно видеть, что, хотя эта гипотеза логически возможна и логически совместима с наблюдаемыми фактами, нет ничего, что рекомендовало бы ее принять. То же самое можно сказать и о параллельной гипотезе по поводу сознания.

Здесь наше доказательство подходит к концу. Одна из важнейших проблем, которая должна решаться при любой попытке выработки научного мировоззрения, заключается в привлечении внимания к существу, которое выдвигает мировоззрение

внутри мировоззрения. Рассматривая человека (включая его ментальные процессы) как чисто физический объект, действующий согласно тем же законам, что и все остальные физические объекты, мы постигаем его с величайшей интеллектуальной экономией. Познающий отличается от познаваемого только большей сложностью своей физической организации. Человек остается один на один с природой.

Мы должны отметить, что если даже изложенная в этой книге концепция сознания и верна, то физикалистская философия как таковая еще не завершилась, а только началась. Прояснение проблемы сознания только ставит нас лицом к лицу с более глубокими проблемами. Такие понятия, как субстанция, причина, закон, пространство и время, остаются даже более темными после того, как мы дали объяснение пространственным и временным феноменам сознания в терминах этих понятий. Физикалистская теория сознания — только пролегомены к физикалистской метафизике. Такая метафизика, как и теория сознания, будет, без сомнения, совместным результатом научных исследований и философской рефлексии.

Д. Дэвидсон

МАТЕРИАЛЬНОЕ СОЗНАНИЕ

Я хочу обсудить некоторые основные методологические вопросы, касающиеся психологии как науки, предварительно предположив, что наши знания о мозге и нервной системе человека намного превосходят те, которыми действительно располагают в настоящее время ученые. Допустим, что мы полностью понимаем происходящее в мозге в том смысле, что можем охарактеризовать каждую деталь в чисто физических терминах так, что даже электрические и химические процессы (и, конечно, неврологические) были бы редуцированы к физике. Далее предположим, что в силу способа построения такой системы неопределенности квантовой физики не влияют на нашу способность предсказывать и объяснять события, связанные с вводом информации от ощущений и получением на выходе результата в форме движений тела.

Поскольку мы мечтаем, давайте вообразим, что мозг и вся нервная система рассматриваются по аналогии с компьютером, в результате чего можно было бы построить машину, которая, подвергаясь воздействиям окружающего мира, имитирует движения человека. Все это не является абсурдом, хотя мало вероятно и может быть поставлено под сомнение эмпирическими открытиями.

В заключение, отчасти ради шутки, но скорее для предотвращения не имеющих отношения к теме вопросов, вообразим, что l'homme machine * действительно построен в форме человека и полностью синтезирован из легкодоступных материалов без использования вещества самого человека. Мы имеем двойную уверенность в том, что построили его правильно. Во-первых, нами было скопировано все, что мы можем знать о физической структуре и работе реального человеческого мозга. Во-вторых, Арт ** (как я буду его или «это» называть) действует, подобно человеку, всеми наблюдаемыми способами: Арт имеет (или кажется, что имеет) подходящее выражение лица, отвечает на вопросы и осуществляет движения, сходные с человеческими, если подвергается воздействиям изменений окружающей среды. Каждая корреляция, которая была обнаружена между тем, что мы знаем о ментальных процессах, поскольку это знание отражено физически характеризуемым способом, и тем, что происходит в нервной системе человека, тщательно сохранена в Арте. Кто не знает, что Арт является искусственным, тот не сможет определить это, если говорит с ним, слушает или трогает его. Правда, создатели Арта могли бы точно сообщить наблюдателю в терминах физики то, что происходит внутри Арта, и могли бы объяснить в терминах физики, почему он двигается определенным образом, если подвергается воздействию различных стимулов. Но все это не поставит наблюдателя перед фактом, что Арт вышел из лаборатории сумасшедшего ученого, поскольку сходное объяснение теоретически возможно и для человека, произведенного более старомодным способом.

(Предположение, что биология и нейрофизиология редуцируемы к физике, несущественно для обсуждения и является, вероятно, ложным. Ничего также реально не зависит от отказа рассматривать неопределенности квантовой физики по отношению к нашей способности предсказывать события. Оба допущения могли бы быть элиминированы, но ценой усложнения проблемы.)

Вопрос теперь заключается в следующем: что все это знание физики (или a fortiori *** нейрофизиологии) может сообщить нам о психологии? Я полагаю, что намного меньше, чем можно было бы ожидать, по крайней мере если мы настаиваем на определенной точке зрения на предметное содержание психологии.

Учитывая задачи данной статьи, я буду рассматривать психологию как науку, имеющую дело с феноменами, описанными с помощью понятий, среди которых намерение, мнение и конативные установки типа желания. Я включил бы также в этот перечень действие, решение, воспоминание, восприятие, хотение, научение и т. д. Конечно, предпринимались попытки показать, что психологи могут обойтись без некоторых или даже без всех этих понятий, стараясь, например, выразить понятия

типа мнения и желания в бихевиористских терминах или же через понятия, используемые в физических науках. Прямая элиминация психологических терминов через дефиницию больше не представляется вероятной, и если предложенная мною аргументация будет корректной, то подобная редукция невозможна. Хотя, конечно, другие виды редукции вообразимы. Этот факт фиксирует границы обсуждения: в той степени, в которой психология не использует охарактеризованные выше понятия, последующие доводы к ней не относятся.

Во всяком случае, было бы глупо настаивать на том, что существование Арта не приведет к изменениям в психологии. Арт, например, покажет, что детерминизм (в той мере, в какой физика детерминистична) совместим со всеми проявлениями интенциональных действий, и, оставляя в стороне вопрос происхождения, мы имеем больше оснований считать Арта свободным агентом, чем кого бы то ни было. Он так же свободен, как и любой из нас, по крайней мере насколько вообще об этом можно говорить. И Арт доказал бы, что, несмотря на возможные различия, нет никакого конфликта между способами объяснения в физической науке и в психологии.

За пределами этих методологических вопросов существование Арта, без сомнения, повлияло бы на направление исследований в социальных науках, на замыслы экспериментов, на гипотезы относительно критериев ценности. Я считаю само собой разумеющимся то, что детальное знание нейрофизиологии внесет изменения, а впоследствии огромные изменения, в изучение таких проблем, как проблема восприятия, памяти, воображения. Но одно дело использование для развития некоторой области науки результатов, полученных в соседней области, и совсем другое дело, когда эти результаты конституируют знание в этой области. Я, конечно, не сомневаюсь, что открытия в биологии и нейрофизиологии окажут влияние на психологию, но меня интересуют пределы прямого заимствования психологией знаний из других наук, и эти пределы я хочу выяснить.

Настало время немного прояснить то, что входило в создание Арта. Он физически неотличим от человека внешне и внутренне, реагирует на изменения в своем окружении, действуя способами, полностью имитирующими человеческое поведение. Идентифицируемые внутренние части Арта физически связаны с его движениями в соответствии со всем тем, что нам известно о строении мозга и нервной системы. Всего этого, однако, недостаточно для допущения того, что нам удастся идентифицировать такие явления, как мнение, желание, намерение, надежда, предположение или решение, с отдельными состояниями мозга или его механизмами. Конечно, могут быть основания связать *части* мозга с различными когнитивными процессами, но части не есть механизмы. И ничего в нашем описании Арта не требует, чтобы мы были способны идентифицировать специ-

фические физические механизмы с отдельными когнитивными состояниями и событиями. А поскольку такие состояния и события, как мнение, мышление, восприятие, намерение, являются необходимыми для всех психологических понятий, постольку подтверждается ранее сказанное, что Арт не может, по крайней мере прямо, сообщить нам многое о психологии.

На основании чего мы делаем этот вывод? Если игла прокалывает кожу или поверхность Арта, то он отскакивает, принимает выражающий боль и удивление вид, производит звуки типа «ох!» или что-то похожее. Я допускаю, что мы можем описать прокалывание кожи и все движения Арта в чисто физических терминах — терминах, которые могут быть включены в физические законы. Зная соответствующую структуру Арта, мы *точно* знаем, каким образом прокалывание кожи вызывает физически описанную реакцию. Мы можем также описать причину и следствие более земным способом, и я только что это сделал. Теперь рассмотрим два описания: принятое в медицине физическое описание причины (или стимула) и психологическое описание следствия (телесное движение, восклицание, выражение боли и удивления на лице). Мы согласимся с тем, что если есть описание следствия и причины, то события как таковые должны подпадать под законы. Если что-либо подобное принимается для всех психологических событий, а мы не допустили ничего меньшего, тогда не обязаны ли мы принять точку зрения, согласно которой все психологические события строго предсказуемы, и мы их можем предсказать для Арта? Далее, поскольку мы знаем как физическое, так и психологическое описание одних и тех же событий, то почему мы не можем коррелировать физические и психологические описания систематически? И как тогда можно отрицать, что, создав Арта, мы редуцировали психологию к физике и, следовательно, решили все специфические проблемы психологии?

Все это принуждает нас принять один важный философский тезис. Если психологические события являются причинами или следствиями физических событий и если каузальные отношения между событиями влекут за собой существование законов, связывающих эти события, а законы, как мы предположили, являются физическими, тогда следует, что психологические события просто идентичны физическим событиям. Если это материализм, то, предположив существование Арта, мы обязаны его принять.

Однако если я окажусь прав, нам не придется принимать положение о том, что психологические события предсказуемы и объяснимы теми же способами, что и физические события, или что первые могут быть редуцированы ко вторым, поскольку из моих допущений нельзя сделать заключения о том, что мы можем эффективно коррелировать классы событий, описанных в физических терминах, с классами описанных в психологических терминах событий.

Мое предположение состояло в том, что для любого единичного датированного психологического события мы можем дать описание в чисто физических терминах, а поэтому для любого *заданного, конечного* класса событий мы можем установить корреляцию между психологическими и физическими описаниями. Хотя это и может быть сделано, но из этого не следует, что такие психологические предикаты, как «*X* желает жену своего соседа», или «*X* верит, что Бетховен умер в Вене», или «*X* хочет кофе с сахаром», которые определяют если не бесконечные, то по крайней мере потенциально бесконечные классы, имеют какие-либо номологические свойства. Если определенный класс психологических событий конечен и каждое психологическое событие, как мы допускаем, имеет физическое описание, тогда тривиально следует то, что существуют физические предикаты, которые, как и каждый психологический предикат, определяют тот же самый класс. Но этот факт сам по себе не имеет никакого интереса для науки, которая ищет номологические связи, подкрепленные отдельными примерами, независимо от того, исчерпывают ли они все случаи.

Легко понять тот факт, что, хотя каждое психологическое событие или состояние имеет физическое описание, это не дает нам оснований надеяться на то, что любой физический предикат вне зависимости от своей сложности имеет такой же объем, как и данный психологический предикат, и в меньшей степени следует надеяться на то, что существует физический предикат, законоподобным образом соотносящийся с данным психологическим предикатом. Для примера рассмотрим достаточно богатый язык *L*, который имеет ресурсы для описания любого предложения в *L*. Допустим, что в *L* можно различить с единственной дескрипцией каждое истинное предложение. Но *L* не может содержать предиката (неважно какой сложности), который применяется к истинным и только истинным предложениям языка. Этот факт удивит того, кто не знал о семантических парадоксах. «Действительно,— сказал бы он,— поскольку я могу различить каждое истинное предложение, я могу специфицировать класс». И он начнет рассматривать истинные предложения, отмечая те их общие свойства, которых нет ни у одного ложного предложения. Но мы заранее знаем, что сделать это ему не удастся. Я думаю, что здесь ситуация приблизительно та же, что и с психологическими предикатами в их отношении к физическим: мы заранее знаем, что всех ресурсов физики недостаточно для того, чтобы различить значительные (открытые или неконечные) классы событий, которые определены психологическими предикатами.

Теперь мы видим, что полное знание физики человека, даже если оно охватывает свойственным ему способом описания все, что имеет место, не производит с необходимостью психологического знания (на это положение давно указал платоновский Сократ). Однако почему этого не происходит — ведь есть

индуктивно установленные корреляции между физическими и психологическими событиями? Разве мы не знаем, что они существуют? Мы это знаем, если только под законом подразумеваем статистические обобщения. Обжегшийся ребенок избегает пламени, можно предложить и более сложные случаи. Но эти обобщения в отличие от физических не могут быть превращены в строгие законы науки, замкнутые внутри своей области применения. Чтобы представить основания для такого заключения, давайте вернемся к вопросу о том, что же заставляет нас думать, будто Арт сконструирован должным образом с психологической точки зрения. Я полагаю, ответ должен быть следующим: у Арта каждое проявление мышления, действия, чувствования подобно человеческому. Если вы уколете его, то у него пойдет кровь, если вы посветите ему в глаза, то он моргнет, а если вы рассечете его глаз, то обнаружите палочки и колбочки. При ответе на вопрос о том, имеет ли Арт психологические черты, существенно то, что он подобен человеку не только в отношении поверхностных признаков проявления мышления и действия. Если мы найдем у него внутри радиоприемник и выясним, что кто-то посылает сигнал, заставляющий Арта двигаться, то не следует настаивать на приписывании ему психологических характеристик. Но само по себе детальное понимание физической работы не может заставить нас сделать вывод о том, что Арт сердится или уверен в том, что Бетховен умер в Вене. Чтобы так считать, мы должны прежде всего следить за макроскопическими движениями искусственного человека и решать, как их интерпретировать, подобно тому, как это решается в отношении человека.

В наших рассуждениях легко пойти по неправильному пути, отчасти из-за моего предположения, что мы намеренно *создали* Арта для того, чтобы он действовал так, как он действует. Вполне вероятно, что при конструировании Арта мы воспользовались системами того рода, которые применяются в обрабатывающих информацию машинах. Однако нам не следует считать, что если эти системы приходят в действие, то Арт начинает обрабатывать информацию. Многое зависит от того, как решить вопрос: насколько то, что считается для нас информацией, будет таковой и для Арта? Принять это утверждение — значит, допустить, что Арт видит вещи так, как и мы их видим, подразумевает под произносимыми звуками то же самое, что и мы подразумеваем. Наше решение зависит от нашего понимания того, как это предположение соответствует всей картине поведения Арта. Если мы хотим выяснить, имеет ли Арт психические свойства, то мы должны перестать думать о нем как о созданной нами машине и начать рассматривать его так, как если бы он был человеком. Только на этом пути мы могли бы заниматься вопросом о возможности корреляции физических и психических свойств.

Учитывая сказанное, следует признать, что факт искусст-

венности Арта не играет существенной роли в обсуждении проблемы, поскольку я не утверждал, что он был построен на основании знания *законов,* коррелирующих физические и психические феномены. Все, что было известно, — это физический коррелят каждого *отдельного* движения или действия. Правда, мы можем предсказать физические движения Арта, но если мы хотим знать, может ли отдельное такое движение интерпретироваться как действие или реакция, то получим ответ: только рассматривая все физические аспекты в деталях и на основании этого мы сможем утверждать, что перед нами случай человеческого движения. У нас нет ни одного ясного основания считать, что Арт будет и дальше казаться человеком. Таким образом, с помощью Арта мы не доказали ни одного положения, которое не могло бы быть выдвинуто с тем же успехом, если предположить, что мы имеем тот же самый вид исчерпывающего знания физики человека, на которую мы претендовали, имея Арта. Арт служит эвристической цели удаления всех непостижимых свойств, и мы можем предположить, что они удаляются из человека так же легко, как и из Арта, поскольку все то, что мы удалили,— это неизвестные *физические* свойства. Наше предположение разрешает вопрос о том, имеет ли человек душу (т. е. нередуцируемые психические свойства), не в большей степени, чем может быть разрешен вопрос о том, *наделили* ли мы Арта душой.

Я снова возвращаюсь к вопросу о том, почему нам не стоит ожидать открытия строгих законоподобных корреляций (или каузальных законов), связывающих психические и физические события и состояния; почему, другими словами, полное понимание работы тела и мозга не будет конституировать знания мысли и действия. До того как я предложу то, что считаю корректными аргументами, разрешите мне кратко указать на некоторые неверные доводы, которые обычно приводятся.

Часто утверждают (особенно в современной философской литературе), что не может быть физического предиката с объемом глагола действия, потому что есть множество способов, которыми действие может быть осуществлено. Мужчина приветствует женщину поклоном, подмигивая или произнося какие-то фразы,— все это в свою очередь может быть сделано бесконечным количеством способов. Но данное положение бессмысленно. Единичности, которые подпадают под предикат, различаются бесконечным образом, как всегда различаются по крайней мере две единичности. Если бы аргумент был правильным, то мы могли бы показать, что приобретение положительного заряда не является физическим событием, поскольку существует бесконечное количество способов, с помощью которых это может произойти.

В симметричном аргументе, который настолько же плох, насколько и общепринят, утверждается, что одни и те же фи-

зические события могут считаться вполне различными действиями. Одни и те же звуки и движения в некотором случае могут конституировать приветствие, а в другом — оскорбление. Но если случаи различны, то и события должны различаться в некоторых физических характеристиках. Мы допускаем, например, что различие в интенциях имеет свой физический аспект, поскольку оно отражается в предрасположенности агента к движению. Дав полное описание мозга, мы должны ожидать, что различие в интенциях соответствует некоторому различию в физиологии и в конце концов в физике, как мы это уже видели.

Однако мы можем представить себе случаи, когда интенции одни и те же, мнения и желания одинаковы, все физическое в агенте также сходно, но осуществленные действия будут различными. Например, человек намеревался сдержать обещание и пойти на оперу. Но в одном случае его посещение театра с данным намерением могло бы конституировать выполнение обещания, а в другом случае — нет (так как он, может быть, перепутал день). Физическая ситуация неидентична во всех отношениях. Мы просто должны определить физическое событие или ситуацию более широко. Поскольку выполнение обещания зависит от определенных предшествующих событий, которые участвуют в ситуации, появление физических событий определенного вида может зависеть от широкого физического фона, на котором они имели место. Если бы мы захотели, то могли бы определить сверхзатмение Луны как затмение, которому предшествовало в пределах двух недель затмение Солнца. Сверхзатмение может не интересовать науку, но это, несомненно, вполне респектабельное физическое понятие.

Обычно считается, что культурологический релятивизм воздействует на классификацию действий, но не влияет на классификацию физических событий. Поэтому один и тот же жест может считаться разрешением в Австрии и запрещением в Греции. В данной ситуации нам требуется расширить систему физической референции для того, чтобы найти относящиеся к делу различия. Австрия физически отлична от Греции, и, следовательно, любое событие в Австрии физически отлично от любого события в Греции. Возможно, будет предположено, что один и тот же *единичный* жест человека может рассматриваться как акт согласия австрийцем и как акт несогласия перемещенным греком. В этом случае два описания не могут считаться противоречащими друг другу. Как объект может ускоряться относительно одной системы референции и не ускоряться относительно другой, так же и жест может считаться согласием для *австрийца* и несогласием для *грека*. Только если мы приняли неправомерно ограниченный взгляд на предикаты, которые могут быть образованы с использованием физических понятий, нас могут привлечь рассмотренные аргументы.

Из этих рассуждений возникают две важные темы. Одна из

них — необходимость различения индивидуальных, датированных событий и видов (sorts) событий. Мы можем без ошибки сказать, что «тот же самый жест» имеет одно значение в Австрии, а другое — в Греции (мы имеем в виду, конечно, жесты одного и того же вида). Другая тема касается отношений между психологическими характеристиками событий и физическими (биологическими, физиологическими) описаниями. Хотя — я на этом настаиваю — психологические описания не могут быть редуцированы к физическим, тем не менее они могут сильно зависеть от них. Действительно, есть смысл, в котором физические характеристики события определяют психологические характеристики. С точки зрения Д. Э. Мура, психологические понятия зависят от физических. Способ объяснения Муром этого отношения, которое, как он подчеркивал, наличествует между ценностными и дескриптивными характеристиками, таков: невозможно, чтобы два события (объекта, состояния) совпадали во всех физических характеристиках (для Мура — во всех своих дескриптивных характеристиках) и различались своими психологическими (ценностными) характеристиками.

Обе темы — тема дистинкции индивидуальных событий и видов и тема зависимости психического от физического — взаимосвязаны. Но для каких целей надо подчеркивать, что рассматриваются описания единичных психических событий, а не видов, и что они зависят от физического описания? Если определенное психологическое понятие применимо к одному событию, а не к другому, то должно быть различие, описываемое в физических терминах. Но из этого не следует, что существует единственное физически описываемое различие для двух любых событий, различных в некотором психологическом отношении.

Есть другая группа аргументов, хотя я и не могу рассматривать их во всех деталях. Они базируются на утверждении, что психологические понятия являются, в сущности, ценностными, в то время как физические таковыми не являются. Если это означает, что когда мы называем событие действием, то не только описываем его, но также полагаем его как хорошее или плохое, резонное или заслуживающее порицание, то данные аргументы ошибочны. Что бы мы ни говорили, мы выражаем ценность некоторого вида, но это не означает, будто сказанное может не быть также истинным или ложным. В любом случае для того чтобы понять смысл вопроса о том, почему нет строгих законов, связывающих физические и психические феномены, мы должны считать, что утверждения об этих феноменах истинны или ложны одинаковым образом.

Давайте рассмотрим отдельное историческое событие, скажем, признание Дэвида Юма (в приложении к его «Трактату») в том, что он не может понять, как примирить два своих тезиса *. Признание есть необходимо намеренное действие, поэтому признанное является фактом. Признание Юма подразумевает

его незнание того, как примирить два тезиса. Поскольку действие было намеренным, постольку мы знаем, что Юм должен был верить, что он не понимал, как примирить два своих тезиса, а также должен был хотеть (вероятно, для некоторых дальнейших рассуждений) обнаружить факт непонимания. Дело не только в том, что Юм имел эти желание и мнение,— они сами были некоторым образом действенны в процессе совершения признания, и Юм сделал свое признание, потому что имел желание и мнение. Если мы интерпретируем это «потому что» как имплицирование каузального отношения (а я считаю, что мы должны это сделать), тогда, описывая действие как осуществленное с определенным намерением, мы описываем его как действие с определенной каузальной историей. Таким образом, при идентификации действия с физическим событием мы не должны сомневаться в том, что каузальная история физического события включает в себя события или состояния, идентичные желаниям или когнитивным состояниям, которые дают психологическое объяснение действию.

Это только начало сложностей, поскольку для большинства эмоциональных состояний, желаний, восприятий и т. д. существуют каузальные связи с последующими психологическими состояниями и событиями — или по крайней мере требуется, чтобы эти состояния существовали. Поэтому, утверждая, что человек совершает интенциональное действие, мы приписываем ему комплексную систему состояний и событий, которым должны соответствовать физические состояния и события. Я, конечно, не утверждаю, что нет соответствующих физических описаний: я уверен, что они есть. Я даже не считаю, что мы не можем дать эти описания в отдельных случаях. Я только пытаюсь показать, почему мы не можем установить общие, точные, законоподобные корреляции между физическими и психологическими описаниями. Комплексность психологической атрибуции сама по себе не доказывает этого положения. Хотя впоследствии будет показано, что особенности этой комплексности имеют отношение к делу.

Чтобы перейти к анализу психических феноменов, нам следует начать с рассмотрения способности говорить и понимать язык. В любом случае мы не можем надеяться на воспроизведение всей полноты психологических черт, не принимая в расчет язык. Поскольку более тонкие дистинкции желаний, мнений и интенций зависят от принятия такой же комплексной когнитивной структуры, какую имеет язык, они и не могут быть понятыми отдельно от него.

В результате мы хотим объяснить речевые действия, которые интенциональны и имеют характеристики других, ранее затронутых действий. Частью объяснения таких действий является их интерпретация в смысле способности сказать, что выражают слова говорящего в случае употребления (выражают, конечно, в его языке). Мы полностью схватываем то, что гово-

рит человек, который произносит определенные звуки, если только знаем его язык, т. е. подготовлены к интерпретации большого количества фраз, которые могли бы быть высказаны этим человеком. Мы не можем понять отдельное предложение, пока не знаем той роли слов, которую они играли в других предложениях, высказанных говорящим. Для того чтобы интерпретировать отдельный речевой акт, мы должны понять нереализованные диспозиции говорящего совершить другие речевые акты, поэтому мы можем считать знание языка пониманием единичной, высокоструктурированной диспозиции говорящего. Мы описываем диспозицию через спецификацию того, что человек подразумевает, высказывая любое (из большого множества) предложение при специфицированных условиях.

Языковая способность, описанная психологически, есть комплексная диспозиция, описанная физически, — это не диспозиция, а актуальное состояние, механизм. Здесь как нигде может показаться, что детальное знание физического механизма должно помочь психологии. Нет сомнений, что в каждом человеке существует некоторое физическое состояние, главным образом сосредоточенное в мозге, которое конституирует языковую способность. Но как мы можем идентифицировать это состояние? Как мы узнáем, что определенное физическое состояние мозга, определенный механизм, есть тот самый механизм, который рассчитан на речевое поведение говорящего? Я допускаю, как и раньше, что если агент говорит, то мы можем в каждом случае идентифицировать отдельные физические события, которые этому соответствуют. Таким образом, не существует проблемы проверки утверждения, что отдельный физический механизм (например, Арт) является говорящим механизмом, поскольку мы можем проверить это так же, как проверяем языковую способность человека, отмечая, каким образом он ведет себя при различных обстоятельствах. Но это не дает нам то, что мы стремились получить, а именно: законоподобные корреляции между работой механизма и речевым поведением. Мы хотим знать, каковы физические свойства машины — любой машины, которые предоставляют ей возможность говорить подобно человеку.

Почему мы не можем просто сказать: физическими свойствами являются только те, которые производят наблюдаемые следствия? Такой критерий неадекватен, потому что требуемые следствия переступают пределы наблюдаемого: мы хотим определить физические свойства, которые производили бы лингвистическое поведение. Здесь мы имеем описание физического свойства, в котором употребляются психологические понятия. Это подобно ситуации «говорящий человек есть говорящая машина». Но что само слово «машина» говорит нам?

Мы интерпретируем отдельный речевой акт на основе теории языка говорящего. Такая теория сообщает нам условия истинности каждого из бесконечного множества предложений,

которое человек может произнести. Эти условия относительны ко времени и обстоятельствам высказывания. В построении подобной теории — сознательно ли, подобно антропологу или лингвисту, или невольно, подобно изучающему свой первый язык ребенку,— мы никогда не находимся сначала в положении прямого изучения слов одного за другим, а затем в ситуации независимого изучения правил их объединения в осмысленное целое. Мы, скорее, начинаем с целого и выводим основную структуру. Значение есть операциональный аспект этой структуры. Поскольку структура выводится исходя из того, что требуется и известно для коммуникации, мы должны считать само значение теоретической конструкцией. Подобно любому конструкту, оно произвольно — за исключением формальных и эмпирических ограничений, которые мы накладываем на него. В случае значения эти ограничения не могут единственным способом фиксировать теорию интерпретации. Основанием этого является то, что, как убедительно показал Куайн, предложения, полагаемые говорящим истинными, определяются способами, которые лишь частично проясняются с помощью того, что сам говорящий подразумевает своими словами и в чем он уверен относительно мира. Лучше было бы сказать: мнение и значение не могут быть единственным образом реконструированы из речевого поведения. Остающаяся неопределенность не может считаться неудачей интерпретации, но, скорее, является логическим следствием из природы теории значения (как не является указанием на нашу неспособность измерить температуру то, что единица измерения и выбор начала отсчета являются произвольными).

Лежащая в основе интерпретации неопределенность есть ее общепринятая характеристика. Предположим, что кто-либо говорит: «Это падающая звезда». Должен ли я считать, что он действительно подразумевает звезду и уверен в том, что некоторые звезды маленькие и холодные, либо мне следует думать, что он имеет в виду не звезду, а метеорит и уверен, что звезды всегда большие и горячие? Дополнительные данные помогут разрешить эту проблему, но вероятны случаи, когда все возможные данные оставляют открытым выбор между приписыванием говорящему стандартного значения и идеосинкразической системы мнений, с одной стороны, и отклоняющегося значения и здравого мнения — с другой. Если говорящий произносит слова: «Это кит», то как я узнаю, что он подразумевает под ними? Предположим, что он говорит о расположенном неподалеку объекте, который выглядит как кит, но я знаю, что это не млекопитающее? Кажется, нет абсолютно определенного ряда критериев, на основании которых можно считать, что нечто является китом. К счастью для возможности коммуникации, нет нужды форсировать решение, поскольку владение языком и знания о мире тесно взаимосвязаны. Интерпретация может продолжаться, так как, постоянно учитывая мнения данного чело-

века о мире, мы можем принять любое количество теорий того, что он имеет в виду своими словами. Вполне понятно, что такая теоретическая конструкция должна быть холистской: мы не можем решить, как интерпретировать фразу «Это кит» независимо от того, как интерпретируем фразу говорящего «Это млекопитающее» и связанные с ней слова. Другими словами, мы должны проинтерпретировать всю систему.

Мы могли бы надеяться на то, что тут поможет знание физической корреляции. В конце концов слова употреблены так, как они употреблены благодаря определенному способу функционирования этого механизма. Не можем ли мы локализовать физические корреляты значения? Не можем ли мы однозначно определить на физическом уровне то, что мы должны только подразумевать или рассматривать как конструкт, пока держимся за наблюдение речевого поведения?

Хорошо, но как это можно сделать? Мы способны точно выяснить, какие системы знаков, звуков и запахов, описанные в терминах физического ввода информации, достаточны, чтобы побудить нашу хитрую машину произнести «Это кит», если спрашивается: «Что это?» Будем ли мы в этом случае знать, что Арт имеет в виду? Я думаю, что ответ должен быть следующим: мы будем знать не больше и не меньше о значении, чем мы знаем о том, что подразумевает сказавший ту же самую фразу человек. Но если Арт «выучил», что объект с китообразными признаками не является млекопитающим, как он тогда ответит? Как можем мы это решить без знания того, что он подразумевает под «млекопитающим?» Предположим, что кит кажется очень маленьким, но Арт «уверен», что смотрит через перевернутый оптический инструмент? Несколько подобных вопросов заставят нас ясно понять, что мы не можем просто ассоциировать некоторые фиксированные части мозга Арта с критериями применения слов.

Не следует ли нам идентифицировать значение предложения с интенцией, с которой оно высказывается, и найти, таким образом, физический коррелят интенции, избегая проблемы бесконечного ветвления, кажущейся бичом теории значения и интерпретации? Трудность заключается в том, что специфические интенции так же трудно интерпретировать, как и высказывания, а лучший для нас путь к детальной идентификации интенций и мнений лежит через теорию языкового поведения. Поэтому нет смысла предполагать, что мы сначала интуитивно схватываем все интенции и мнения человека, а затем достигаем понимания значения того, что он сказал. Скорее всего, мы совершенствуем наши теории значения и интенции в свете друг друга.

Если я прав, тогда детализированное знание физики или физиологии мозга, а в действительности всего человека в целом, не обеспечит упрощения интерпретации психологических понятий. Интерпретировать то, что l'homme machine имеет в

виду, будет не легче, чем интерпретировать слова человека, и сама проблема не будет существенно иной. Есть только одно незначительное упрощение: там, где мы имеем дело с человеком, потребуется собрать данные, создавая экспериментальные ситуации, а в случае с машиной мы могли бы просто ее демонтировать. Однако после демонтажа мы сообщили бы в психологических терминах только то, что машина будет делать при полностью специфицированных условиях, так как ни один общий закон ее поведения не может быть сформулирован. Имея дело с машиной, мы должны будем интерпретировать, как и в случае с человеком, все ее наблюдаемое поведение в целом. Стандарты для принятия системы интерпретации должны быть теми же самыми: нам следует установить пределы разумно допустимой ошибки, предположить большую степень последовательности под угрозой непонимания смысла того, что было сказано или сделано; нам нужно также допустить систему мнений и мотивов, которые согласуются с нашими собственными в степени, достаточной для того, чтобы построить основу для понимания и интерпретации разногласий. Эти условия, включающие в себя критерии согласованности и рациональности, могут быть, без всякого сомнения, усилены и стать более объективными. Но я не вижу никаких оснований считать, что они могут быть установлены в чисто физическом словаре.

Все предшествующие открытия, касающиеся природы мозга, и, более того, открытия, которые мы можем ожидать от тех, кто работает в этой области, проливают свет на человеческое восприятие, познание и поведение. Но по отношению к высшим когнитивным функциям это освещение должно быть только косвенным, поскольку редукция психологии к физическим наукам не имеет смысла.

Д. Дэвидсон

ОБ ИДЕЕ КОНЦЕПТУАЛЬНОЙ СХЕМЫ

Философы многих направлений склонны рассуждать о концептуальных схемах. Считается, что концептуальные схемы являются способами организации опыта; их рассматривают как системы категорий, придающих форму чувственным данным; они также уподобляются точкам зрения индивидов, культур и эпох на происходящие события. И если перевода из одной схемы в другую вообще не существует, то тогда два человека, принадлежащих к различным концептуальным схемам, не смогут поставить в истинное соответствие свои мнения, желания, надежды и фрагменты знания. Даже сама реальность относи-

тельна к схеме: то, что считается реальным в одной системе понимания, может не считаться таковым в другой.

Есть мыслители, которые не сомневаются в том, что существует только одна концептуальная схема, однако и они находятся под влиянием понятия схемы, ведь и монотеисты имеют религию. И когда кто-нибудь пытается описать «нашу концептуальную схему», то если быть точным, его собственная задача предполагает возможность наличия соперничающих систем.

Я считаю концептуальный релятивизм опьяняющей и экзотической концепцией, и прежде чем спешить ее принимать, необходимо тщательно прояснить смысл этой концепции. Но, как это часто бывает в философии, трудно достичь ясного понимания, пока вокруг проблемы кипят страсти. Во всяком случае именно это я и хочу показать.

Обычно нам предлагают считать, что мы понимаем сильные концептуальные изменения или глубокие контрасты, если признаем некоторые хорошо известные примеры. Иногда какая-нибудь идея — типа идеи одновременности в теории относительности — приобретает такое важное значение, что с ее появлением целая область науки начинает рассматриваться с совершенно новой точки зрения. Бывает, что пересмотр списка предложений, ранее считавшихся истинными в некоторой дисциплине, является настолько существенным, что входящие в них термины изменяют свое значение. Языки, которые развивались во временной и пространственной дистанции, могут сильно различаться в способах обращения с тем или иным уровнем явлений. Что легко входит в один язык, может с трудом входить в другой, и это различие отзывается несходством стилей и ценностей.

Подобные примеры, хотя и выразительные, но достаточно редкие, не более удивительны, чем то, что концептуальные изменения и контрасты объясняются и описываются средствами одного языка. Уорф, желая продемонстрировать, что язык хопи заключает в себе метафизику, настолько для нас чуждую, что не может «быть сверен» [1] с английским, использует последний для передачи содержания предложений языка хопи *. Кун великолепен, когда говорит о том, что происходило до научной революции, используя — как вы думаете, что? — нашу постреволюционную идиому [2]. Куайн дает нам чувство «до-индивидуализированной фазы эволюции нашей концептуальной схемы» [3], а Бергсон сообщает нам о том, где мы можем получить вид горы, не искаженной той или иной местной перспективой.

---

[1] Whorf B. L. The Punctual and Segmentative Aspects of Verbs in Hopi — Language, Thought and Reality // Selected Writings. Cambridge, Mass., 1956.

[2] Кун Т. Структура научных революций. М., 1977.

[3] Quine W. V. Speaking of Objects // Ontological Relativity and Other Essays. N. Y., 1969. P. 24.

Доминирующая метафора концептуального релятивизма независимо от специфики имеющихся подходов становится жертвой лежащего в ее основании парадокса Различие точек зрения имеет смысл, если есть общая координирующая система, которую они должны разделять, но существование этой системы противоречит самой идее их драматической несоизмеримости, а значит, мы нуждаемся в положениях, устанавливающих предел для концептуальных контрастов. Существуют экстремальные случаи, в основе которых лежат противоречия и парадоксы, но ведь есть и более умеренные примеры, в понимании которых мы не испытываем затруднений. Что же определяет наш переход от всего лишь странного и непривычного к абсурдному?

Мы можем согласиться с подходом, который сводит воедино владение языком и обладание концептуальной схемой. Их отношения представляются таким образом, что когда концептуальные схемы различаются, то различаются и языки. Говорящие на разных языках могут разделять одну концептуальную схему при условии наличия способа перевода с одного языка на другой, поэтому изучение критериев перевода представляется способом рассмотрения критериев идентичности концептуальных схем. Если же концептуальная схема не связывается с языком данным образом, то исходная проблема без надобности дублируется, поскольку мы должны будем вообразить сознание с категориями, оперирующее языком, который имеет *свою собственную структуру*. В этих обстоятельствах нам, конечно, хотелось бы узнать, какие именно структуры будут иметь приоритет.

Может быть предложена также альтернативная идея, заключающаяся в том, что любой язык будто бы искажает реальность, но ведь это подразумевает, что только бессловесное сознание способно постигать вещи так, как они реально существуют. Такое понимание языка как инертного посредника (хотя и вносящего «искажения»), независимого от человеческой деятельности, нам не следует поддерживать. Кроме того, если само сознание может без искажений соприкоснуться с реальностью, то оно не должно иметь категории и понятия, а эта бескачественность нам хорошо известна из теорий, расположенных на совершенно другой части философского ландшафта. Среди них, например, есть теории, предполагающие, что свобода состоит из решения, принятого независимо от всех желаний, привычек и склонностей человека. К ним следует также отнести теории знания, в которых считается, что сознание может обозревать тотальность своих собственных восприятий и идей. В обоих случаях понимание сознания в отрыве от конституирующих его черт является следствием определенного способа рассуждений, но такого способа, который сам побуждает нас отвергнуть его предпосылки.

Мы можем отождествить концептуальные схемы с языка-

ми, а это предполагает (учитывая, что несколько языков могут выражать одну и ту же схему) взаимопереводимость языков. Не следует мыслить языки отделимыми от сознания, поскольку владение языком не является тем психологическим свойством, которое человек может утратить, сохраняя при этом способность мыслить. Поэтому нет никакой возможности занять преимущественную позицию для сравнения концептуальных схем, временно отбрасывая свою собственную. Можем ли мы тогда сказать, что два человека имеют различные концептуальные схемы, если они говорят на языках, которые не поддаются взаимному переводу?

Я хочу рассмотреть две ситуации, которых следует ожидать. Неудача перевода может быть либо полной, если ни один значимый ряд предложений данного языка нельзя перевести на другой язык, либо частичной, если переводимость одного ряда предложений дополняется непереводимостью другого (в данном случае я пренебрег возможной асимметрией). Моя стратегия заключается в том, чтобы показать невозможность осмысленного утверждения полной неудачи перевода. Затем я более кратко рассмотрю второй случай.

Поскольку прежде всего речь пойдет о возможной полной неудаче перевода, то было бы заманчиво избрать самый короткий путь, заявив: если некоторые формы деятельности неинтерпретируемы в нашем языке, то они не являются речевым поведением. Представлять дело таким образом — неудовлетворительно, поскольку это превращает переводимость на известный нам язык в критерий бытия языком. Данному тезису явно не хватает самоочевидности, и если он истинен, а я думаю, что это так, то он должен быть выводом, сделанным на основе доказательства.

Доверие к моей позиции усилится, если поразмышлять о близких отношениях между языком и приписыванием говорящему таких установок, как убеждение, желание и интенция. С одной стороны, ясно, что речь требует множества точно распознаваемых интенций и убеждений. Человек, который утверждает, что настойчивость приносит блеск славы, должен считать себя верящим в то, что настойчивость приносит блеск славы, и должен иметь интенцию рассматривать себя как верящего в это. С другой же стороны, мало вероятно, что можно обоснованно произвести приписывание комплекса установок говорящему до тех пор, пока мы не способны перевести его слова на наши собственные Отношения между способностью переводить чей-то язык и приписывать ему установки, без сомнения, являются очень тесными, но пока мы не скажем, *что* это за отношения, доводы против непереводимости языков остаются неясными.

Иногда полагают, что переводимость на знакомый язык, скажем, на английский, не может служить критерием языковости на том основании, что отношение переводимости не является транзитивным. Дело заключается в том, что некоторый язык,

например сатурнианский, может переводиться на английский, а другой язык, типа плутонианского, хотя и переводится на сатурнианский, тем не менее непереводим на английский. Вполне переводимые различия могут, таким образом, складываться в различие совершенно непереводимое. Вообразив последовательность языков, каждый из которых достаточно близок к предыдущему, чтобы быть на него переводимым, мы можем представить себе язык настолько отличный от английского, что его перевод на последний невозможен. Этому столь удаленному от нас языку будет соответствовать полностью для нас чуждая система понятий.

Этот мысленный эксперимент, я думаю, не вносит каких-либо новых элементов в обсуждение проблемы, поскольку нам следует спросить, на каком основании мы признаем то, что делает сатурнианин, *переводом* плутонианина? Сатурнианин мог бы нам рассказать о том, что он делает, или, скорее, мы могли бы представить себе то, о чем он говорит. Но тогда нам захочется узнать, был ли наш перевод сатурнианина правильным.

Согласно Куну, ученые, действующие в различных научных традициях (внутри различных «парадигм»), «проводят свои исследования в различных мирах»[4]. «Границы смысла» Стросона * начинаются с замечания о том, что «можно вообразить типы миров, отличных от того мира, который мы знаем»[5]. Поскольку существует все же только один мир, эта множественность является или метафорической, или воображаемой. Но мы здесь имеем дело не с одной и той же метафорой. Стросон предлагает нам вообразить возможные, недействительные миры, которые могут быть описаны средствами нашего языка с помощью перераспределения истинностных оценок предложений различными семантическими способами. Ясность контрастов между мирами зависит от нашей предполагаемой системы понятий, от наших описательных ресурсов, которые остаются фиксированными. Кун же, напротив, хочет, чтобы мы думали о двух различных наблюдателях одного и того же мира, которые подходят к нему с несоизмеримыми системами понятий. Стросоновское множество воображаемых миров рассматривается, прослушивается или описывается с одной и той же точки зрения, а единственный мир Куна изучается с различных точек зрения. Эту вторую метафору нам также следует рассмотреть.

Первая метафора требует различения в языке понятия и содержания: используя фиксированную систему понятий (слов с фиксированным значением), мы описываем альтернативные универсумы. Некоторые предложения должны быть истинными просто из-за включаемых в них понятий и значений, другие же истинны благодаря тому, что происходит в мире. При опи-

---

[4] Кун Т. Структура научных революций. М., 1977. С. 162.
[5] Strawson P. The Bounds of Sense. L., 1966. P. 15.

сании возможных миров мы используем только предложения второго типа.

Вторая метафора предлагает вместо дуализма указанного вида дуализм целостной схемы (языка) и неинтерпретированного содержания. Приверженность ко второму виду дуализма может стимулироваться критикой первого. Покажем, как это происходит.

Отказ от аналитическо-синтетической дистинкции как основы для понимания языка означает отбрасывание идеи возможности ясного различения теории и языка «Значение», если использовать это слово широко, пронизано теорией — тем, что, как мы считаем, должно быть истинным. Фейерабенд выразил это следующим образом: «Наш аргумент против инвариантности значения прост и ясен. Он исходит из того факта, что некоторые принципы, детерминирующие значение старых теорий или точек зрения, обычно несовместимы с новыми и лучшими теориями. Он указывает на то, что данное противоречие естественно решать путем устранения вызывающих беспокойство и неудовлетворительных старых принципов и замены их принципами или теоремами новой, лучшей теории. В заключение наш аргумент показывает, что такая процедура приводит также к устранению старых значений и, таким образом, к нарушению инвариантности значения»[6].

Здесь нам может показаться, что мы имеем формулу для порождения различных концептуальных схем. Мы получаем новую схему из старой тогда, когда говорящий начинает считать истинными ряд предложений, которые до этого рассматривались им как ложные. Мы не должны описывать это изменение просто как процесс перехода к полаганию истинным того, что было ложным, так как истина является пропозицией, и то, что говорящий принимает, начиная считать предложения истинными, не является тем же самым, что он отрицал, когда считал предложения ложными. Изменение потому захватывает значение предложения, что оно теперь принадлежит новому языку.

Представление о том, как новая и, возможно, лучшая схема порождается из новой науки, во многом создается философами науки типа Патнэма * и Фейерабенда или историками науки типа Куна. Сходные идеи возникают у некоторых других философов, надеющихся на облегчение нашей концептуальной участи путем подстраивания нашего языка в тон современной науке. Так, и Куайн, и Смарт, правда, несколько различными способами, с сожалением признавали, что наш язык делает невозможной серьезную науку о поведении (Витгенштейн и Райл ** говорили нечто подобное, но безо всякого сожаления). Куайн и Смарт видели лекарство в изменении того, как мы говорим. Смарт защищал и предсказывал это изменение для того, чтобы

---

[6] Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 92.

поставить нас на надежный путь научного материализма, а Куайн больше занимался выяснением возможности чисто экстенсионального языка *. (Я должен, вероятно, прибавить, что наша реальная схема и язык лучше всего понимаются как экстенсиональные и материалистические.)

Я не думаю, что если мы последуем их совету, это будет служить развитию науки, хотя, возможно, будет полезно для морали. Вопрос ведь заключается в том, что если бы такие изменения имели место, то следовало ли бы тогда считать их сменой базисного концептуального аппарата? Данную трудность легко показать на следующем примере. Предположим, что в моем «министерстве научного языка» планируется человек, который не использует слова, указывающие, скажем, на эмоции, мысли, чувства и интенции, а говорит вместо того о физиологических состояниях, которые предположительно более или менее идентичны ментальным состояниям. Каким образом мы узнаем, что наш эксперимент удался, если этот человек начинает говорить на новом языке? Насколько я знаю, его новые фразы, хотя они и позаимствованы из прежнего языка, в котором они указывали на физиологические процессы, могут играть роль ментальных понятий.

Ключевая фраза здесь следующая: «Насколько я знаю». Ясно, что сохранение части или всего старого словаря само по себе не обеспечивает оснований для утверждения, будто новая схема должна быть той же самой или отличной от старой. Таким образом, то, что прежде звучало подобно сенсационному открытию — истина относительна к концептуальной схеме — оказалось не более чем скучным и хорошо известным фактом, что истина предложения относительна к включающему в себя данное предложение языку. Вместо того чтобы жить в различных мирах, куновские ученые, подобно тем, кто нуждаются в словаре Вебстера, разделены только словами.

Отказ от аналитическо-синтетической дистинкции не может оказать нам помощи в осмыслении концептуального релятивизма. Сама аналитическо-синтетическая дистинкция объяснима в терминах идеи эмпирического содержания, которая служит опорой концептуального релятивизма. Дуализм синтетического и аналитического является дуализмом предложений, которые истинны (ложны) вследствие как своего значения, так и эмпирического содержания, и предложений, истинных (ложных) единственно благодаря значению и не имеющих никакого эмпирического содержания. Если мы отбрасываем дуализм, то отказываемся и от концепции значения, которая ему соответствует. Однако мы не должны отказываться от идеи эмпирического содержания, так как можем считать, что *все* предложения имеют эмпирическое содержание, которое объясняется через референцию к фактам, миру, опыту, ощущениям, тотальности сенсорных стимулов или чему-то еще. Понятие значения давало нам возможность говорить о категориях, организующих

структурах языка и т. д., но, как мы уже видели, отбросив «значение» и «аналитичность», мы можем в то же время сохранить идею языка, воплощающего концептуальную схему. Таким образом, вместо аналитико-синтетического дуализма мы получаем дуализм концептуальной схемы и эмпирического содержания. Новый дуализм является основанием эмпиризма, который свободен от непоследовательных догм аналитико-синтетической дистинкции и редукционизма, т. е. от бесполезной идеи, будто мы можем единственным путем — предложение за предложением — локализовать эмпирическое содержание.

Я настаиваю на том, что этот дуализм схемы и содержания, т. е. организующей схемы и того, что ожидает организации, не может быть представлен в рациональной форме. Он сам есть догма эмпиризма — третья догма. Третья и, возможно, последняя, поскольку если мы ее отбросим, то вообще станет сомнительно, сохранится ли нечто, называемое эмпиризмом.

Дуализм схемы и содержания был сформулирован многими способами. Приведу некоторые примеры. Первый принадлежит Уорфу, развивающему тему Сепира. Уорф утверждает, что «...язык производит организацию опыта. Мы склонны думать о языке просто как о технике выражения и не понимаем, что язык прежде всего есть классификация и обработка потока чувственного опыта, результатом чего является некоторый мировой порядок... Другими словами, язык делает более грубо... то же самое, что делает наука... Мы, таким образом, ввели новый принцип релятивности, который предполагает, что наблюдатели не руководствуются одинаковыми физическими данными для того, чтобы прийти к одной и той же картине универсума, до тех пор, пока их лингвистические основания не являются сходными или не могут некоторым образом быть выверены»[7]. Здесь мы имеем все требуемые элементы: язык как организующая сила не может быть ясно отличим от науки; то, что организуется, указывается как «опыт», «поток чувственных данных», «физические данные», а в результате — невозможность взаимопереводимости. Неудача перевода есть необходимое условие для различия концептуальных схем. Общее отношение к опыту или к данным способствует принятию нами утверждения, что в случае неудачи перевода рассматриваются именно языки или схемы. Для данной идеи существенно полагание чего-то нейтрального и общего как лежащего за пределами всех схем. Это общее «нечто» не может, конечно, быть *предметным содержанием* контрастирующих языков, поскольку тогда перевод был бы возможен. Так, Кун недавно писал: «Философы теперь отказались от надежды на отыскание языка чистых чувственных данных..., но многие из них продолжают предполагать, что теории могут сравниваться с помощью базисного словаря, пол-

[7] Whorf B. L. The Punctual and Segmentative Aspects of Verbs in Hopi. P. 55.

ностью состоящего из слов, которые связаны с природой непроблематическими способами и до некоторой степени необходимы и независимы от теории. Фейерабенд и я во всех подробностях показали, что такого словаря вообще нет в наличии. При переходе от одной теории к другой слова неуловимым образом изменяют свои значения или условия применимости. Хотя большая часть тех же самых знаков используется как до, так и после научной революции (например: сила, масса, элемент, состав, клетка), способ, которым они связываются с природой, изменился. Таким образом, следующие друг за другом теории, как мы утверждали, несоизмеримы»[8]. «Несоизмеримость» есть, разумеется, то слово, которое Кун и Фейерабенд используют для обозначения «невозможности взаимного перевода». А нейтральное содержание, ожидающее организованного оформления, обеспечивается природой.

Фейерабенд предполагает, что мы можем сравнить контрастирующие схемы с помощью «выбора точки зрения за пределами системы или языка», потому что «все же есть человеческий опыт как актуально существующий процесс»[9], независимый от любых схем.

Те же самые или сходные мысли выражены Куайном во многих его утверждениях: «Целостность нашего так называемого знания или убеждения... есть созданное человеком сооружение, которое соприкасается с опытом только по краям»[10], «...вся наука подобна силовому полю, пограничные условия которого являются опытом»[11], «как эмпирист, я думаю о концептуальной схеме науки в качестве инструмента для предсказания будущего опыта в свете прошлого...»[12]. И снова: «Мы упорствуем в разделении реальности на разнообразие различимых и идентифицируемых объектов... Мы так уверенно говорим об объектах, что утверждать, что именно так мы и делаем, значит ничего не сказать, поскольку как же еще можно говорить? Трудно понять, как следует говорить, не потому, что наша объективирующая система является инвариантной чертой человеческой природы, а потому, что мы ограниченны в приспособлении чужих схем к нашей собственной на протяжении всего процесса понимания или перевода предложений чужого языка»[13]. Способом обнаружения различия остается фиксация неудачи или трудности перевода: «...Говорить об этом дальнем посреднике как радикально отличном от нашего собственного, значит сказать не больше, чем то, что перевод не может про-

---

[8] Kuhn T S. Reflections on my Critics // Criticism and the Growth of Knowledge, ed. I. Lakatos and A. Musgrave. Cambridge, 1970. P. 266—267.
[9] Feyerabend P. Problems of Empiricism // Beyond the Edge of Certainty. New Jersey, 1965. P. 214.
[10] Quine W. V. Two Dogmas of Empiricism // From a Logical Point of View. Cambridge, 1961. P. 42.
[11] Ibid.
[12] Ibid. P. 44.
[13] Quine W. V. Speaking of Objects. P. 1.

исходить гладко»[14]. Вдобавок погрешность может быть настолько большой, что иностранец будет иметь «невообразимую до сих пор систему, лежащую за пределами индивидуации»[15].

Идея, следовательно, заключается в том, что нечто является языком и объединяется с концептуальной схемой независимо от того, можем ли мы это нечто перевести, если оно стоит в определенном отношении (предсказания, организации, согласования) к опыту (природе, реальности, чувственным данным). Проблема в том, чтобы выяснить, что это за отношение и что за сущности находятся в этом отношении.

Образы и метафоры разделяются на две группы: концептуальные схемы (языки) либо нечто *организуют,* либо *согласовывают* с чем-либо (например, «он исказил свое научное наследие, чтобы оно согласовывалось с чувственными данными»[16]). Первая группа метафор также включает в себя: *предсказание, разделение* (потока опыта); ко второй части дополнительно относятся: *предсказание, объяснение, соответствие опыту.* Как для тех сущностей, которые организуются, так и для тех, которые схема должна согласовывать с чем-либо, я думаю, мы можем принять две главные идеи: либо это реальность (универсум, мир, природа), либо опыт (данные, чувственные данные, внешние раздражения, чувственные воздействия, преходящая видимость).

Мы не можем связать ясное значение с понятием организации единичного объекта (мира, природы и т. п.) до тех пор, пока этот объект не будет понят как состоящий из других объектов. Тот, кто собирается навести порядок в шкафу, размещает в нем вещи. Если же вас просят не привести в порядок платья и туфли, а организовать сам шкаф, то вы будете поставлены в тупик. Как можете вы организовать Тихий океан? Выпрямив его берега, переместив его острова или уничтожив в нем рыбу.

Язык может содержать простые предикаты, объему которых в некотором ином языке не соответствует ни один простой предикат или какой-либо предикат вообще. Наличие общей для двух языков онтологии, содержащей понятия, которые индивидуализируют одни и те же объекты, дает нам право применять это положение в отдельных случаях. Мы можем уяснить неудачу перевода, когда она достаточно локальна, поскольку основа для успешного в целом перевода обеспечивает фиксацию самой этой неудачи. Но мы поставили более сложную проблему: мы хотели рассмотреть осмысленность положения о существовании языка, который мы не могли бы перевести вообще. Или, другими словами, мы искали критерий бытия языком, который не зависит от переводимости в знакомую идиому. Я по-

---

[14] Ibid. P. 25.
[15] Ibid. P. 24.
[16] Quine W. V. Two Dogmas of Empiricism. P. 46.

лагаю, что образ «наведения порядка в шкафу природы» не обеспечивает нам такого критерия.

Как тогда относиться к другим типам объектов или опыта? Можем ли мы мыслить организующий *их* язык? Возникает целый ряд подобных трудных вопросов. Понятие организации применимо только к множественности. Но какую бы заключающуюся в опыте множественность мы ни приняли, события типа потери пуговицы, удара ногой, ощущения тепла или слушания гобоя должны индивидуализироваться в соответствии с хорошо знакомыми принципами. Язык, который организует *такие* сущности, должен быть языком, очень похожим на наш собственный.

Опыт (ощущения, чувственные данные, поверхностные раздражения) создает и другие, более очевидные трудности для идеи организации. Ибо как можно считать языком то, что организует *только* опыт, ощущения, поверхностные раздражения или чувственные данные? Ведь ножи и вилки, железные дороги и горы, королевства и капуста также нуждаются в организации.

Когда мы переходим от разговора об организации к разговору о согласовании, мы обращаем наше внимание не на референтный аппарат языка (предикаты, кванторы, переменные, сингулярные термы), а на предложение в целом. Именно предложение в целом предсказывает (или используется, чтобы предсказывать); именно предложение имеет дело с вещами, которые согласовывают наши чувственные возбуждения для того, чтобы их можно было сравнить или противопоставить данным. Именно предложения стоят перед трибуналом опыта, но они, конечно, должны стоять перед ним все вместе — как все предложения языка.

Дело не в том, что опыт, чувственные данные, внешние воздействия составляют единственное предметное содержание языка. Есть, правда, теории, в которых утверждается, что речь о кирпичных домах на Элм-стрит должна быть, в конце концов, построена таким образом, чтобы быть речью только о чувственных данных или восприятиях. Такие редукционистские мнения являются лишь экстремальными и неправдоподобными версиями общей позиции, которую мы рассматриваем. Данная позиция заключается в том, что чувственный опыт обеспечивает все основания для признания предложений истинными (где предложения могут включать в себя целые теории). Предложение или теория согласовывают наши чувственные данные, успешно предстают перед трибуналом опыта, предсказывают будущий опыт или имеют дело с системами внешних воздействий при условии, что они подтверждаются данными.

Достаточно обычной является ситуация, когда теория может подтверждаться наличными данными и все-таки быть ложной Но здесь рассматриваются не только актуально наличные данные, а целостность чувственных данных прошлого, настоящего

и будущего. Нам не нужна пауза, чтобы обдумывать, что́ все это может значить. Основное положение заключается в следующем: поскольку теория согласована с целостностью возможных чувственных данных, постольку эта теория должна быть истинной. Но если теория квантифицирует физические объекты, числа и множества, то как можно сказать, что утверждения об этих сущностях истинны, даже если теория согласуется с чувственными данными? Можно назвать такие сущности постулатами, но такое название оправданно, если названное может контрастировать с тем, что так не может быть названо. По крайней мере, идея заключается в том, что эти сущности не являются чувственными данными.

Затруднение состоит в том, что понятие согласования опыта, как и понятие согласования фактов или истинности относительно фактов, не прибавляет ничего осмысленного к простому понятию истины. Речь о чувственном опыте выражает мнение по поводу источников или природы данных, но это не прибавляет новой сущности к универсуму, на фоне которого проверяется концептуальная схема. Целостность чувственных данных является тем, что может (при условии, что это *все* данные) сделать наши предложения или теорию истинными. Однако ничто, ни один *предмет* не сделает нашу теорию и ее предложения истинными — ни опыт, ни внешние воздействия, ни сам мир. То, что опыт приобретает определенное направление, то, что наша кожа прокалывается или нагревается, то, что универсум конечен — все эти факты, если мы хотим так говорить, делают предложения истинными. Но эти предложения следует утверждать вообще без упоминания фактов. Предложение «Моя кожа теплая» истинно, если и только если моя кожа теплая. Здесь нет указания ни на факт, ни на опыт, ни на какие-либо иные данные [17].

Наша попытка охарактеризовать язык, или концептуальные схемы, в терминах соответствия некоторой сущности привели к простой мысли, что концептуальная схема приемлема, если она истинна. Возможно, лучше сказать «в значительной степени истинна», для того чтобы позволить тем, кто разделяет эту схему, расходиться в деталях. А критерий концептуальной схемы, отличающейся от нашей собственной, теперь становится таким: «в значительной мере истинна, но непереводима». Вопрос о полезности такого критерия есть вопрос о том, насколько хорошо мы понимаем относящееся к языку понятие истины, не зависящее от понятия перевода. Ответ, я думаю, заключается в том, что мы не можем понимать истину в такой независимости вообще.

Мы признаем, что предложения типа ««Снег бел» истинно, если и только если снег бел» должны быть тривиально истинными. Совокупность всех таких предложений данного языка

[17] См. эссе 3 *.

единственным образом определяют объем понятия истины для носителя данного языка. Тарский обобщил это наблюдение и сделал его проверкой теории истины. В соответствии с Т-конвенцией Тарского удовлетворительная теория истины для языка *L* должна полагать, что для каждого предложения *s* из *L* есть теорема формы «*s* истинно, если и только если *p*», где «*s*» заменяется описанием *s*, а «*p*» заменяется самим *s*, если *L* является таким-то языком, и переводом *s* на такой-то, если *L* таковым не является[18]. Конечно, это не дефиниция истины, и здесь не говорится, что есть единственная дефиниция или теория, которая применима ко всем языкам в целом. Тем не менее Т-конвенция предполагает, хотя мы и не можем это сформулировать, важное свойство, общее для всех специализированных понятий истины. Это связано с важностью использования понятия перевода на язык, который мы знаем. Поскольку Т-конвенция воплощает нашу интуицию о том, как должно использоваться понятие истины, то не следует надеяться обнаружить радикальное отличие концептуальной схемы, если критерии этого зависят от допущения того, что мы можем разделить понятие истины и понятие перевода.

Ни фиксированный запас значений, ни нейтральная по отношению к теории реальность не могут обеспечить основание для сравнения концептуальных схем. Было бы ошибкой продолжать заниматься поисками такого основания, если под этим подразумевается нечто общее для несоизмеримых схем. Отказываясь от этих поисков, мы отказываемся от попыток сделать осмысленной метафору единственного пространства, внутри которого каждая схема имеет свое место, задающее точку зрения.

Теперь я возвращаюсь к более умеренному подходу — к идее частичной, а не полной неудачи перевода. Эта идея предполагает возможность понимания изменений и контрастов в концептуальных схемах через обращение к некоторой общей части. То, что нам требуется, есть теория перевода, или интерпретация, которая вообще не делает допущений по поводу разделяемых интерпретатором и говорящим значений, понятий и убеждений.

Взаимозависимость убеждения и значения проистекает из взаимозависимости двух аспектов интерпретации речевого поведения: приписывания говорящему убеждений и интерпретации предложений. Ранее мы заметили, что можем объединить концептуальные схемы с языками вследствие их зависимости друг от друга. Теперь мы можем сформулировать это положение более строгим образом. Будем считать, что речь человека может интепретироваться только тем, кто хорошо знает убеждения говорящего (или того, чего тот хочет, намеревается сделать). Тонкие различения убеждений невозможно произвести

---

[18] Tarski A. The Concept of Truth in Formalized Languages // Logic, Semantics, Metamathematics. Oxford, 1956.

без понимания речи. Но как в таком случае нам следует интерпретировать речь или производить приписывание убеждений и других установок? Ясно, что мы должны иметь теорию, которая одновременно объясняет установки и интерпретирует речь.

Следуя Куайну, я считаю, что мы можем, не впадая в круг и не делая нежелательных допущений, принять некоторые общие установки по поводу предложений как базисные основания для теории радикальной интерпретации. Учитывая цели нашего обсуждения, мы зависим по крайней мере от установки на признание предложения истинным. (Более полнокровная теория будет заинтересована и в других установках по поводу предложений, таких, как желание знать, истинно ли нечто, намерение считать истинным и т. д.) Относительно рассматриваемой установки вывод напрашивается сам: если мы знаем только, что кто-то считает предложение истинным, то мы не знаем ни того, что человек подразумевает своими предложениями, ни каково убеждение для принятия их за истинные в данном случае.

То, что некоторые предложения кем-то считаются истинными, есть, таким образом, вектор двух сил: проблема интерпретации должна суммировать имеющуюся в наличии рабочую теорию значения и приемлемую теорию убеждений.

Способ решения этих проблем можно хорошо представить себе на следующем примере: если вы видите плывущий мимо двухмачтовый парусник, а ваш спутник говорит: «Посмотри, какой красивый ял», то вы поставлены перед проблемой интерпретации. Естественно предположить, что ваш друг ошибся, приняв парусник за ял, вследствие чего у него сформировалось ошибочное убеждение. Но если у него хорошее зрение и подходящая точка обзора, то более вероятным будет то, что он употребляет слово «ял» не так, как вы его употребляете, и поэтому он вообще не сделал никакой ошибки по поводу наличия выносной бизани на проходящей яхте. Мы постоянно должны стремиться выводить интерпретацию из-под удара, сохраняя разумную теорию убеждений. Как философы, мы особенно терпимы к систематической словесной путанице и стремимся к тому, чтобы интерпретация давала результаты. Этот процесс заключается в конструировании жизнеспособной теории убеждений и значений из предложений, которые считаются истинными.

В этих примерах делается ударение на интерпретации аномальных деталей на фоне общих убеждений и действующего метода перевода. Но и в менее тривиальных случаях принципы будут теми же самыми. Дело в том, что если мы знаем только то, какие предложения считаются говорящим истинными, и не можем допустить, что его язык является нашим собственным, тогда мы не сделаем даже первого шага к интерпретации, не предположив многое из того, в чем говорящий убежден. Поскольку знание убеждений приходит только вместе со спо-

собностью интерпретировать слова, то в самом начале интерпретации единственной возможностью для понимания является принятие общего соглашения по поводу того, в чем говорящий и интерпретатор убеждены. Мы достигаем первого приближения к окончательной теории, если приписываем предложениям говорящего условия истинности, которые реально, по нашему собственному мнению, выполняются, когда говорящий считает эти предложения истинными. Основная линия заключается в том, чтобы делать это, насколько возможно руководствуясь соображениями простоты, учитывая следствия социального влияния и, конечно, научного или обыденного знания эксплицируемой ошибки.

Наш метод задуман не для того, чтобы исключить разногласия, да он и не может этого сделать. Его цель — сделать возможным осмысленное разногласие, а это полностью зависит от наличия *некоторого* основания в согласии. Согласие либо принимает форму совместного полагания предложений истинными говорящими на «одном и том же языке», либо будет в большой степени опосредствовано теорией истины, принимаемой интерпретатором для говорящего на другом языке.

Поскольку доверие (charity) является не просто свободным выбором, а условием для того чтобы иметь работоспособную теорию, бессмысленно полагать, будто одобряя его, мы делаем серьезную ошибку. До тех пор, пока мы не имеем систематической корреляции предложений, истинных для говорящего, с предложениями, истинными для интерпретатора, мы вообще не делаем никакой ошибки. Доверие воздействует на нас, хотим мы этого или нет, и если мы стремимся понимать других, мы должны считать их правыми по существу. Создав теорию, которая согласовывает доверие и формальные условия для теории, мы сделаем все, что может быть сделано для обеспечения коммуникации. Большее невозможно, да ничего большего и не требуется.

Мы придаем максимум смысла словам и мыслям других, когда интерпретируем их способом, оптимизирующим согласие, которое предусматривает место и для эксплицируемой ошибки, т. е. разницы во мнениях. Остается ли тогда место для концептуального релятивизма? Ответ, я думаю, заключается в том, что нам следует сказать по поводу различия в концептуальных схемах то же самое, что уже было сказано о различиях в убеждениях: мы проясняем различие схем или убеждений, если разделяем базис переводимого языка или одинаковых убеждений, между которыми нельзя провести четкой границы. Если мы собираемся переводить некоторые предложения с помощью предложений, к которым мы привержены на основе принадлежности к сообществу, то можем склоняться к тому, чтобы называть это различием в схеме; если же мы решили согласовывать данные другим способом, то более естественно говорить о различии убеждений. Но когда другие мыслят отлично от

нас, то ни общий принцип, ни обращение к данным не могут нас вынудить решить, что различие лежит скорее в наших убеждениях, а не в наших понятиях.

Мы должны, я думаю, сделать вывод о том, что стремление придавать серьезное значение идее концептуального релятивизма, а следовательно, идее концептуальной схемы, не более состоятельно при допущении частичной неудачи перевода, чем при допущении полной неудачи. По рассмотрении лежащей в основе интерпретации методологии становится ясным, что мы не можем оказаться в положении, в котором мы были бы способны решить, что другие обладают понятиями или убеждениями, радикально отличающимися от наших собственных.

Было бы ошибкой суммировать вышеизложенное, утверждая, что мы показали возможность коммуникации между людьми, обладающими различными концептуальными схемами, для которой не требуется того, чего не может быть, а именно: нейтрального основания или общей координирующей системы. Ибо мы вообще не нашли осмысленного основания для того, чтобы можно было сказать, что эти схемы являются различными. Не следует также объявлять об удивительной сенсации, будто все человечество (по крайней мере все говорящее человечество) разделяет общую схему и онтологию. Поскольку мы не можем обоснованно утверждать, что схемы различны, постольку мы не можем считать, что схема является одной и той же.

Отбрасывая свою зависимость от понятия неинтерпретируемой реальности как чего-то находящегося вне всех схем и науки, мы не отказываемся от понятия объективной истины. Напротив, как раз приняв догму дуализма схемы и реальности, мы получаем концептуальный релятивизм и относительность истины к схеме. Без этой догмы релятивизм остается в стороне. Конечно, истина предложений является относительной к языку, но она объективна насколько это возможно. Отказываясь от дуализма схемы и реальности, мы не отбрасываем мир, а восстанавливаем непосредственный доступ к знакомым объектам, чьи «гримасы» делают наши предложения и убеждения истинными или ложными.

Б. Страуд

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И МЕТАФИЗИКА

Аналитическая философия сегодня в некоторых важных отношениях ближе к своим источникам первого десятилетия нашего века, чем это было тридцать, сорок и даже пятьдесят лет назад. Я не имею в виду, что произошел поворот к отдельным доктринам или теориям прошлого. Я полагаю, что само пони-

мание философии — как она должна развиваться и чего от нее можно ожидать — гораздо ближе к тому, с чего аналитическая философия начиналась, чем к большинству предложенных за истекшие годы концепций. Поэтому то, что вообще называется «аналитической философией», имеет гораздо более сложное развитие, чем предполагается самим названием. Одно из главнейших различий заключается в понимании природы и возможностей философской теории, в особенности метафизики. В этом важном пункте произошло возвращение к прошлому.

Аналитическая философия всегда рассматривалась главным образом как негативная, критическая философия, как радикальный разрыв с одурманивающей метафизической традицией. Если это и верно, то только по отношению к некоторым чертам аналитической философии в средний период ее развития. Но только отчасти можно отнести это положение к работам Бертрана Рассела 1900—1918 гг., с которых аналитическая философия и начиналась. Рассел определенно считал, что отверг господствующую философию своего времени и большинство метафизических систем прошлого. Но в основном его критика была неверной именно в силу той роли, которую он на себя взял. Метафизика дала неправильное объяснение мира, и Рассел полагал, что ему удалось выяснить, почему это произошло. Но он не отвергал саму задачу законченного объяснения мира и приближения к тому, что называл «окончательной метафизической истиной» [1]. Напротив, Рассел искал средства, необходимые для ее правильного решения.

Основанием для расселовского разрыва с прошлым стала логика. Даже поэтому такой разрыв не мог быть окончательным. Рассел полагал, что любая здравая философия всегда должна начинаться с объяснения предложений, т. е. того, что может быть истинным или ложным, а это — вопрос логики. Он показал, что вся лейбницевская метафизическая теория монад была выведена из логической доктрины предложений и истины. То, что было новым у Рассела — это вид логики, которую следовало разработать для метафизического употребления. Теория Лейбница опиралась на традиционное логическое допущение, что все предложения имеют субъектно-предикатную форму. Рассел считал это характерным и для философских систем Спинозы, Гегеля или идеалистов своего времени. Их ложная логика была препятствием в поисках истины. Источником же оптимизма самого Рассела стала кванторная логика Пеано и Фреге, которая была развернута до таких впечатляющих результатов в «Principia Mathematica». С этой логикой, понимаемой как «сущность философии», можно было ожидать реального прогресса.

Богатые ресурсы новой логики должны были быть использованы в философии для того, чтобы обнаружить природу ос-

---

[1] Russell B. Our Knowledge of the External World. L., 1926. P. 40.

новных элементов реальности. С ее помощью было показано, что вся математика есть в действительности логика. Поэтому не требуется, например, предполагать, будто натуральные числа существуют в дополнение к классам, поскольку чисто логическими средствами показано, что они могут быть сведены к классам или же быть сконструированы из них, а, следовательно, не могут являться предельными элементами мира. Сами же классы должны считаться «логическими фикциями», будучи, в свою очередь, редуцируемы к «пропозициональным функциям». И именно идея редукции стимулировала поиски подобной метафизической экономии где бы то ни было. Объекты в пространстве и времени могут быть редуцированы к явлениям, а положения в пространстве должны быть сконструированы из чувственных данных и т. д. Этот применяющийся повсеместно принцип был расселовским вариантом того, что он сам называл «бритвой Оккама»: «Имея дело с любым предметным содержанием, следует выяснить, какие сущности оно содержит несомненно, и все выражать в терминах этих сущностей»[2]. Под этими сущностями понимались такие сущности, которые не могли быть определены в терминах чего-либо еще.

Анализ, как его понимал Рассел, был способом обнаружения реальной логической формы предложений, которые, как мы считаем, должны быть истинными относительно мира, а также методом открытия формы фактов, делающих наши утверждения истинными. Поверхностная грамматическая структура понимаемых нами предложений не является надежным проводником к истинной форме соответствующих им фактов. Именно поэтому философы прошлого зашли в тупик. Арифметические утверждения не указывают на особые сущности, называемые натуральными числами, а то, что выглядит как имена и определенные дескрипции, не обозначает необходимо что-либо, даже если предложения, в которых они появляются, были совершенно осмысленными. Рассел думал, что почти вся традиционная метафизика полна ошибок, возникших благодаря тому, что он называл «плохой грамматикой», не позволяющей провести дистинкции, которые новая логика сделала возможными. Требовалась «философская грамматика» — грамматика потому, что она имела дело с формой предложения; философская — из-за того, что открывала формы и элементы, которые образуют реальность, если предложения оказываются истинными. Для таких исследований не должно быть различий между выявлением действительной формы предложений и изучением природы реальности.

Философия в таком понимании была бы неотделима от науки или, во всяком случае, их стало бы нелегко различить. Философия больше, чем любая конкретная наука, характеризуется общностью своих терминов. И хотя она не начинается с

---

[2] Ibid. P. 112.

наблюдения или эксперимента, но остается чисто научной, подобно научности математики. Адекватность любого предложенного анализа или редукции является вопросом логики, и она может быть убедительно установлена. Именно поэтому Рассел возлагал такие большие надежды на аналитическую философию в том виде, как он ее понимал. С появлением анализа на первое место выходит изобретательность и логическая изощренность, постольку для обнаружения плодотворной логической гипотезы не существует механической процедуры. Но если гипотезы найдены, то они могут быть проверены, и доказательная сила логики заключается в том, чтобы показать, работают они или нет. Такова, во всяком случае, была идея. Для самого Рассела было безразлично, называть ли результирующее заключение по поводу реальности «научным» или «философским». Важно только, были ли найдены предельные элементы реальности.

С «Логико-философского трактата» Витгенштейна началось новое понимание философии или, во всяком случае, новое самосознание природы философии, кульминацией которого было отрицание возможности метафизической или философской истины. Радикальное отличие Витгенштейна от традиционного расселовского подхода часто упускается или преуменьшается из-за наличия между ними значительных совпадений. Витгенштейн тоже занимался природой предложений, т. е. тем, как можно представлять вещи определенным образом. Для него предложение было образом положения дел, а для того чтобы представлять реальность, оно должно было иметь с ней нечто общее — логическую форму. Но, как и у Рассела, видимая логическая форма предложения может не быть его реальной формой. Язык переодевает мысли, так что их реальная форма может не быть ясно различимой сквозь внешние лингвистические одежды. Философия требуется для «логического прояснения мыслей», которое не было сделано или делалось плохо в прошлом. Для Витгенштейна «большинство вопросов и предложений философов вытекает из того, что мы не понимаем логики нашего языка»[3].

Это кажущееся согласие с расселовским отстаиванием необходимости философского анализа было фактически основанием для совершенно иного понимания природы и перспектив философии. Философия не может осуществлять анализ предложений, эксплицитно устанавливая то, что это предложение имеет общего с реальностью, которую оно представляет. Предложение получает свой смысл только благодаря представлению реальности, а совокупность истинных предложений будет представлять всю реальность. Поэтому для Витгенштейна не могло быть предложений о предложениях, которые каким-то образом

---

[3] Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958. Афоризм 4.003.

представляют то, что предложение должно иметь общего с реальностью, чтобы ее представлять. Подобные предполагаемые предложения просто не будут определенным образом представлять, какой должна быть реальность, так как они не удовлетворяют условиям осмысленности. Любые попытки фиксации результатов философского «анализа» или «логического прояснения мыслей» по тем же самым причинам будут лишены смысла. Философия не может состоять из философских предложений или истин, поскольку их вообще не может быть.

Невозможность философских предложений вытекает из установления пределов того, что может быть сказано. Предложения могут показывать логическую форму, поскольку они ее имеют, но не могут ее выражать. Прояснение предложений как задача философии есть деятельность, а не совокупность утверждений. Она будет состоять из разъяснений, но ни одно предложение, полученное в ходе такого прояснения, не будет предложением философии. Даже очевидные предложения «Трактата», которые устанавливают понимание предложений, на котором основывается эта точка зрения, сами должны быть отвергнуты как бессмысленные. Мы должны отбросить лестницу, после того как на нее поднялись. Есть только один мир — все, что является фактом, а это описывается тем, что Витгенштейн назвал «совокупностью всех естественных наук»[4]. Философия не является одной из естественных наук, и не ее задача описывать мир. «Правильным методом философии был бы следующий: не говорить ничего, кроме того, что может быть сказано,— следовательно, кроме предложений естествознания, т. е. того, что не имеет ничего общего с философией, — и затем всегда, когда кто-нибудь захочет сказать нечто метафизическое, показать ему, что он не дал никакого значения некоторым знакам в своих предложениях. Этот метод был бы неудовлетворителен для нашего собеседника — он не чувствовал бы, что мы его учим философии, но все же это был бы единственно строго правильный метод»[5].

Венский кружок и поддержал, и трансформировал некоторые центральные идеи «Трактата», особенно касающиеся природы логики и, следовательно, самой философии в целом. Тав-витгенштейновском понятии тавтологии ключ к пониманию природы и логики и, следовательно, самой философии в целом. Тавтология допускает все возможности, и поэтому ничего не может сказать о том, как мир существует на самом деле; противоречие же исключает все возможности и соответственно тоже ничего не может сказать. Поэтому все логические истины бессодержательны и лишены фактуального содержания. Они ничего не устанавливают по поводу фактов. Логика является чисто формальной, истина логических утверждений основывается

---

[4] Там же. Афоризм 4.11.
[5] Там же. Афоризм 6.53.

только на своих структурных свойствах, на значении содержащихся в них терминов. Прояснение этой мысли определило судьбу метафизики.

В центре венского позитивизма была идея Витгенштейна о том, что внутри всей сферы осмысленного просто не остается места для метафизических предложений. Метафизика являлась попыткой выйти за пределы науки и поэтому должна была выйти за пределы осмысленного. Первоначально Шлик оставался близок Витгенштейну в своих выводах относительно философии. Он принял идею, что сама логическая форма не может быть описана, поскольку задачей философии не может быть даже установление значений предложений с помощью тех же средств, которыми мы представляем мир. Философия должна быть деятельностью, благодаря которой эти значения обнаруживаются или определяются, но не может быть совокупностью предложений.

Другие позитивисты, особенно Карнап, отвергли идею невыразимости логической формы, но отнюдь не для того, чтобы оставить хоть какое-то место метафизике. Карнап считал, что логика имеет чисто формальный характер, и пытался показать, как структура предложений и отношения между ними могут быть чисто формально описаны на том же языке, на котором эти предложения выражены. Именно в этом (в их раннем виде) заключались исследования «логического синтаксиса языка». Их результаты были истинны также благодаря только своей форме, значению составляющих терминов. В задачу философии входил анализ логической формы предложений теми же средствами, с помощью которых мы делаем утверждения о мире — средствами «логики науки». Ее вопросы были логическими. Но поскольку все логические истины были лишены фактуального содержания, философия также не должна была иметь фактуального содержания. Ее результаты выражаются в осмысленных, но бессодержательных утверждениях, ничего не устанавливающих по поводу фактов. Философия может обнаружить форму нашей мысли, но не истинность или ложность ее содержания.

Такое понимание философии преобладало во всех поздних трансформациях исходной идеи. Именно таким образом ответило бы большинство философов-аналитиков на вопрос о том, чем они занимаются. Главная идея заключалась в разработке витгенштейновского понимания того, что может быть сказано. Было найдено место для философии и даже для философских предложений, но не оставалось места для метафизики. Область осмысленного исчерпывалась возможным и эмпирически верифицируемым, с одной стороны, и «аналитическим» — с другой. Знаменитый позитивистский принцип верифицируемости использовался для того, чтобы гарантировать установление содержания факта только теми предложениями, которые в принципе эмпирически верифицируемы. То, что возможно и эмпири-

чески верифицируемо, известно научным образом, но не метафизически. И ни одна философская или метафизическая теория не может заключать в себе никакого фактического содержания, поскольку все философски познаваемое будет фактуально бессодержательным и познаваемым только логически или аналитически. Для метафизики снова не находится места по условиям осмысленности: просто не о чем сказать.

Однако можно согласиться, что многие метафизические предложения или философские вопросы о мире не выглядят совершенно бессмысленными. Кажется, что они подчиняются обычным правилам грамматики. Но это только подтверждало расселовскую идею о том, что поверхностная грамматическая форма не является необходимо тем же самым, что и реальная логическая форма. Только тогда, когда исследователь проникает в реальную форму утверждения и показывает, что оно необходимо и поэтому бессодержательно или возможно и научно верифицируемо, только тогда может быть обнаружена его бессмысленность как метафизического предложения. Это было бы одним из способов продемонстрировать то, что метафизик, согласно витгенштейновской фразе, «не дал никакого значения некоторым знакам в своих предложениях»[6].

Показав в общем невозможность метафизики, логические позитивисты не затрачивали больших усилий на доказательство бессмысленности отдельных метафизических предложений. Они сосредоточились на разработке понятий, требуемых для адекватного анализа логики науки, а тот факт, что естественный язык позволяет образовывать бессмысленные последовательности слов без нарушения правил обычной грамматики, указал только на несовершенство естественного языка с логической точки зрения. В логически сконструированном языке метафизические предложения не могли бы быть даже сформулированы, поскольку в нем не должно быть ничего, что вводило бы нас в заблуждение. Это было одним из оснований того, почему задача построения языков в соответствии с «логической грамматикой» представлялась такой важной.

Но не все из тех, кто в середине века с подозрением смотрели на метафизику, пытались построить формализованные языки, пригодные для выражения того, что может быть сказано. Поздний Витгенштейн был настолько же критичен по отношению к возможности философской теории, насколько он был критичен по отношению к ней в «Трактате», но теперь акцент в его работах был смещен на изучение путей, которыми повседневный язык ведет нас к заблуждениям. Витгенштейн называл свои поздние работы «грамматическими», но не потому, что в них содержалась попытка «окончательного анализа» наших языковых форм.

Цель состояла в том, чтобы рассеять неправильное понима-

[6] Там же. Афоризм 6.53.

ние работы языка — ту путаницу, в которую мы почти неизбежно впадаем, например из-за определенных аналогий между формами выражений в различных областях языка. Эти аналогии являются одним из источников проблем, которые мы считаем философскими. Витгенштейн даже соглашался с тем, чтобы деятельность по удалению таких недоразумений называлась анализом, поскольку иногда она подобна разбору чего-либо на части, хотя и не дает результатов в виде «аналитических» истин, устанавливающих значения исследуемых выражений.

Витгенштейн никогда не отклонялся от своей исходной идеи — что философская доктрина или теория является попыткой сказать то, что не может быть сказано. Но изменились его представления о том, что может и что не может быть сказано. В своих последних работах он рассматривал язык как существенно вовлеченный в человеческую жизнь феномен. Использование языка есть часть деятельности, и понимание сказанного в определенном случае включает в себя понимание того, что было сделано. Поскольку мы говорим о значении многими способами, то можно сказать, что значение выражения есть его употребление в языке, его роль в сложном ряду человеческих действий.

Философия, которая пытается устранить заблуждения и прояснить то, что мы говорим, должна сосредоточиться на описании действительного употребления исследуемых выражений. Именно этим, по мнению Витгенштейна, философия и должна заниматься, хотя такие описания не являются специальными «философскими» предложениями. Они устанавливают очевидное содержание факта, который каждый может наблюдать, но возвышенной области как объекта философии вообще не существует, поскольку есть только то, о чем мы говорим или думаем, когда пытаемся понимать самих себя и мир тем способом, на который философия традиционно претендует. Высказанные и записанные предложения являются, по Витгенштейну, «исходными данными» для философии. Задача же заключается в том, чтобы увидеть, как действительно используется то, что мы естественно высказываем, когда начинаем философствовать. Описания будут иметь философский статус только потому, что они являются ответом на наше естественное, возможно, неизбежное побуждение затемнить работу своего языка.

Поздние работы Витгенштейна воплощают идею философии как деятельности по разъяснению или прояснению, но не как совокупность доктрин или истин. Прояснение достигается только обращением внимания на то, что находится прямо перед нашими глазами — просто все ставится перед нами, но ничего не объясняется. «Работа философа — сбор воспоминаний с определенной целью»[7]. Определение того, какие воспоминания будут

[7] Витгенштейн Л. Философские исследования // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVI. М., 1985. § 127.

наилучшим образом служить нашей цели, является непростым вопросом. Но это дело стратегии, изобретательности, а не открытие философской истины внутри некоторой специальной области. «Эти проблемы решаются не получением новой информации, а упорядочением того, что нам уже давно известно. Философия есть битва против околдованности нашего разума средствами языка»[8]. Эта околдованность порождает метафизику. Мы думаем, что задаем глубокие вопросы о мире, но в действительности только выражаем неясность или путаницу по поводу грамматики языка, на котором их задаем.

Собирая свои воспоминания о действительном использовании выражений, Витгенштейн пытается «свести слова от их метафизического употребления вновь к их первоначальному обыденному употреблению»[9]. Мы должны увидеть, что не сможем сказать то, что может быть понято, если попытаемся втиснуть понятое выражение в свободное «метафизическое» употребление. Мы это увидим, пытаясь соответствующим образом действовать, а также имея воспоминания о хорошо известных фактах по поводу того, как эти выражения действительно используются. «Если бы кто-нибудь попытался выдвинуть в философии тезисы, то дискуссии о них никогда бы не возникло, ибо все согласились бы с ним»[10].

В пятидесятые годы некоторые философы сосредоточили свое внимание на повседневном употреблении выражений, с помощью которых обычно формулировались философские доктрины. Наиболее важной была деятельность Д. Л. Остина и его последователей в Оксфорде. Все они были вполне независимы от Витгенштейна и не особенно сочувствовали его явно несистематическому подходу. Это не значит, что Остин создал теорию природы и возможности метафизики, но он был особенно внимателен в попытках понять то, что философы действительно стремятся сказать, задавая свои вопросы и формулируя свои теории. У него были постоянные подозрения по отношению к терминологии, изобретенной философами, и к особому использованию ими вполне обычных выражений. Например, в теории восприятия или вообще в теории знания он стремился показать, как формулирование традиционных философских доктрин даже в исходных вопросах основывалось либо на ошибочных допущениях, либо на отклонении от повседневного употребления выражений, которые они в себя включали.

Обнаружение таких искажений и путаницы зависит от точного описания действительного употребления терминов. До некоторой степени цели Остина совпадали с задачами Витгенштейна. Но для последнего описания получают свою значимость под давлением философских проблем, которые ведут к

[8] Там же. § 109.
[9] Там же. § 116.
[10] Там же. § 128.

заблуждениям. Без учета этой почти неминуемой тенденции к неправильному пониманию работы нашего языка «воспоминания» Витгенштейна представляют небольшой интерес. Для Остина же описания действительного употребления предложений и тщательное различение значений тесно связанных терминов имеют свой собственный смысл. Язык чудовищно богат, и мы едва начали отчетливо понимать систематическим образом огромное разнообразие того, чем имплицитно владеем.

Остин считал необходимым многое выяснить с помощью подробного исследования самого языка, а не только основываясь на утверждениях о языке в целом. Обостренное восприятие слов способствует нашему восприятию феноменов, какими бы они ни были. Его исследования ближе связаны с действительной человеческой жизнью, чем при абстрактном изучении формального исчисления как «модели» человеческого языка. Вопрос о том, может ли деятельность самого Остина называться «философской», не имеет большого значения. Однажды он предложил называть ее «лингвистической феноменологией», возможно, обращая внимание на проблематическое отношение своих исследований к философской традиции[11]. Если же его деятельность иногда называли «анализом языка», то в ином смысле этого выражения, применяемого к расселовской программе. Остин не занимался тем, что называется «философской грамматикой» или «логическим синтаксисом». Он имел дело с обычным синтаксисом или грамматикой для тех же самых слов, которые написаны и на этой странице. Остин полагал, что традиционная грамматика находится в состоянии становления. и предвидел контуры того, что он понимал как науку о языке.

Эти концепции господствовали в «аналитической» философии в тридцатые годы нашего века. Между ними были большие различия, но все вместе они порывали с расселовской идеей философского анализа. После ранних работ Рассела именно философия становится проблематичной при любом из подходов. Природа и обоснованность этого традиционного занятия, известного как философия, в особенности перспективы особого философского знания о реальности, начинают представляться спорными. Для Рассела вопрос, который можно было задавать и на который можно отвечать на различных уровнях общности, заключался единственно в том, что является истинным (как вещи существуют). Физика, математика, логика — каждая из наук дает нам часть истины, так как предоставляет нам информацию о части реальности. Задача же логического анализа состоит в том, чтобы точно сообщить, какая именно часть реальности делает эти истины истинными. Следовательно, анализ говорит нам о том, что существует. Логический или философский анализ и направляет нас к метафизической истине.

---

[11] Austin J. L. Philosophical Papers. Oxford, 1961. P. 130.

В средний период развития «аналитической» философии, характеризующийся большим критицизмом, первостепенной задачей стала атака на природу логической или необходимой истины, которая поставила под вопрос само существование философии, а следовательно и метафизики. Для философии было найдено место внутри концепции логики как формальной, лишенной фактуального содержания дисциплины, а все фактуальное понималось как познаваемое эмпирическими, научными средствами. Наиболее широкое распространение получил взгляд на философию как на анализ, заключающийся в изучении значений слов, форм нашего мышления о мире и отношений между понятиями. Философия поэтому ничего не может прибавить к нашим знаниям о мире. В лучшем случае она может дать «аналитические» истины, которые фактуально бессодержательны и истинны единственно благодаря значениям своих терминов. Представление о том, чем является философия, получилось настолько устойчивым, что попытались дать определение аналитической философии как для тех, кто ею занимается, так и для всех остальных. Его предполагалось даже применить — а иногда оно и применялось — к работам Витгенштейна и Остина, относившихся к притязаниям метафизики совершенно по-разному.

В последние двадцать лет аналитическая философия в целом отказалась от четкой картины своего предмета, хотя многие установки логического позитивизма уцелели. Но исследователи больше не придерживаются дескриптивной или дефляционной линий Витгенштейна или Остина, даже если на некоторые сложности естественного языка обращают гораздо большее внимание. Суммировать большое разнообразие проводимых сегодня исследований может обобщение, заключающееся в том, что аналитическая философия на своей современной стадии стала более научной. Исследователи сегодня меньше беспокоятся из-за перехода границ, первоначально предписанных собственно философии, и подчеркивают важность общей теории как в философии, так и в науке. Они намного ближе к расселовскому пониманию философии, чем к тем критическим идеям, которые были выдвинуты позднее.

Эти новейшие установки наиболее ясно развернуты в творчестве ведущего философа современности У. В. Куайна. Он с самого начала был настроен критично по отношению к позитивистскому различению «аналитических» и «синтетических» предложений» и, конечно же, к самой идее того, что существует нечто познаваемое a priori или полностью независимое от всякого опыта. Он также отверг принцип верифицируемости значения, согласно которому каждое эмпирическое утверждение имплицирует ряд позитивных и негативных опытов, необходимо служащих подтверждению или отрицанию этого отдельного утверждения. Для Куайна наши убеждения соотносятся с опытом все вместе и подтверждаются или же не потверждаются

только как совокупность, но не по отдельности. В любую такую систему убеждений включаются предложения логики и математики, принятие которых является до некоторой степени эмпирическим, а не априорным. Если же совокупность убеждений находится в конфликте с опытом, то вопрос об исключении из нее отдельного убеждения решается теоретиком или является делом стратегии. Суть проблемы заключается в том, чтобы внесенные изменения позволяли нам придерживаться наиболее простого общего объяснения, согласующегося с полученными прежде данными. Даже если наилучшая стратегия будет сохранять логические и математические положения, с которых мы начали, то из этого вовсе не следует, что эти положения известны a priori.

Без априорного знания не остается ничего для объяснения понятия «аналитическое» и вообще не требуется какое-либо иное сомнительное понятие. Тогда философия не является деятельностью по обнаружению «аналитических» истин, выражающих значение или форму нашей мысли о мире. Куайновская точка зрения вообще не оставляет места для особого философского знания, существенно отличного от физического, математического или повседневного. Просто философия использует более общие категории, чем какая-либо из конкретных наук. Но подобно всем областям науки, она стремится к знанию того, что истинно,— что такое реальность, что она содержит и как действуют составляющие ее элементы.

Наука является попыткой постичь смысл мира — внести действенную степень простоты и понятности в поток опыта. По Куайну, это происходит с помощью теоретизирования, выдвижения гипотез, принятия постулатов, выходящих за пределы данных и подтверждаемых до той степени, до какой они объясняют эти данные. Целью являются простота теории, отыскание более глубоких отношений между различными феноменами. Философия также ее преследует, но с помощью того же самого общего метода науки. Наука признает существование только того, в чем она нуждается, стремясь к объяснению. Философия продолжает этот процесс на более высоком уровне общности. Она пытается найти простейшую и наиболее общую схему, на основе которой следует говорить о существующем. В этом Куайн следует расселовскому проекту «находить сущности, которые нельзя исключить, и выражать все в терминах этих сущностей». Куайн привнес в этот метафизический план критерий «онтологического допущения» — способ говорить о том, действительно ли определенный вид сущностей нельзя устранить из корпуса знания. Предложения спорной теории должны быть перефразированы в логической форме, обеспечиваемой математической логикой. Теория обязана принять существование только тех сущностей, которые находятся среди значений связанных переменных квантифицированных предложений, некоторые

из которых они превращают в истинные. «Быть — значит быть значением связанной переменной» [12].

Концепция онтологии Куайна является прямым продолжением расселовского метафизического проекта, но перед ним не встает вопрос, который, возможно, вставал перед Расселом: что же «действительно» включается в то, что мы говорим и думаем о мире? Не существует также проблемы обнаружения логическим анализом скрытых, но уже определенных «значений» вещей, которые мы знаем. Философ, подобно другим ученым, скорее творец, чем первооткрыватель. Он предлагает формулировку, надеясь на ее адекватность поставленной задаче, и изменяет ее, если более простая и плодотворная научная схема вырисовывается в недалеком будущем. Наибольшая экономичность или ясность научной схемы будет результатом того, что в конце концов равно диктуется «логической формой» или «онтологическим допущением», которые он приписывает системе знания, пытаясь организовать его в логических терминах. Но при перефразировании и организации исследователь говорит не только о способах речи или формах мысли без каких-либо самостоятельных импликаций по поводу реальности. Он работает внутри системы науки или знания, принятого в данное время. Ничто не выходит за эти пределы. Поэтому нельзя избежать онтологических допущений, в которые он верит, если не создать каких-либо других допущений. Куайн последовательно противостоял бессодержательной, чисто формальной философии.

Следует также принять во внимание его строгую философию языка. Она приняла свою форму именно благодаря более общим убеждениям Куайна о природе реальности. Мир является физическим миром, поэтому все реальные различия должны в конце концов иметь смысл, будучи выраженными в физических терминах. Его тезис неопределенности перевода гласит, что нет фактов, на основании которых можно утверждать, что некто, высказывающий предложение, подразумевает, скорее, одно, чем другое [13]. Замечание может быть переведено двумя неэквивалентными предложениями нашего собственного языка таким образом, что не только не существует никаких данных поведения для выбора между ними, но эти предложения будут совместимы с одним и тем же физическим положением дел. Вследствие этого значение, интенсионал и пропозициональные установки всех видов не являются частью реальности. Выражаясь словами самого Куайна, они не могут быть научно респектабельными *.

Немногие философы наших дней могли бы зайти так далеко, как Куайн, в своем отречении от значения и всего уникаль-

---

[12] Quine W. V. On What There is // From a Logical Point of View. Cambridge, Mass., 1953.

[13] Quine W. V. Word and Object. Cambridge, Mass., 1960. Ch. II.

но-психологического. Однако нет особенно больших надежд использовать эти феномены, эксплицитно сводя психологическую или интенсиональную области к физической. Даже в наиболее активных сферах современной философии редко стремятся к редукции того вида, который был предложен Расселом и Уайтхедом для математики. «Анализ» в таком понимании больше не является первостепенной задачей «аналитической» философии.

В настоящее время центром — некоторые сказали бы, основанием — аналитической философии является философия языка. Главный ее вопрос — что такое значение, каким образом слова означают то, что они означают. Но в подобных исследованиях не ставится задача искать простой «анализ» или редукцию понятия значения в неинтенсиональных терминах. Интерес вызывает то, как значение может наилучшим образом изучаться — какова должна быть теория значения, что она будет объяснять и как. Широко признано, что понимание значения того или иного выражения может получить опору только в контексте ответа на этот общий вопрос. Должны быть некоторые конечные эмпирические ограничения на «анализы», предлагаемые философами, но, как и при любом эмпирическом подтверждении, неизбежно возникают большие вопросы теории. Люди говорят и понимают друг друга, без затруднений произнося предложения, которые они раньше никогда не слышали. Изучение языка должно помочь объяснить такой близкий, но сложный феномен. Именно это является вопросом всеобъемлющей теории; проблема также заключается в том, как это объяснение может быть верифицировано. Кажется, не должно быть существенной эпистемологической разницы между высокотеоретичными философскими исследованиями языка и рассмотрением эмпирической науки в других областях. Пока неясно или не определено, где кончается лингвистика или психология и начинается философия.

Проблемы значения стали сейчас центральными, поскольку предполагается, что философское рассмотрение отдельных тем или предметных областей может быть оценено только с помощью общей теории значения. Например, философская теория причинности ищет репрезентацию значений или структуру предложений, утверждающих каузальные отношения. Мысли, мнения, интенции, желания и эмоции философски изучаются с помощью отображения форм и значений предложений, приписывающих ментальные состояния и пропозициональные установки. Природа возможности и необходимости постигается через семантическую теорию модального языка и т. д.

Даже те философы-аналитики, которые противостоят Куайну по этим и другим проблемам, тем не менее доказывают своей деятельностью, что они являются прямыми продолжателями расселовского проекта «философской грамматики». Поиск «реальной формы» под поверхностной грамматической структурой,

как сейчас считается, должен быть ограничен требованием общей теории. Какая форма будет приписана предложению, зависит в конце концов от вида теории, наилучшим образом представляющей и, следовательно, объясняющей значения всех предложений, доступных пониманию говорящего на данном языке. «Анализ» становится более экспериментальным, более сложным и в конце концов более эмпирическим, чем ранее предполагалось. Философия языка и, следовательно, «анализ» той или иной области языка понимается как заключительная часть гигантского теоретического исследования человеческого сознания. В целом современные философы стоят близко к логике «Principia Mathematica» или ее естественного распространения на представленные структуры языка. Это одна из наиболее близких связей с ранней аналитической традицией. Но теоретически вопрос о средствах, наилучшим образом служащих пониманию языка, остается открытым. В этом смысле «реальная» логическая форма того, что мы сейчас говорим и во что мы верим, является открытым эмпирическим вопросом.

Другим устойчивым связующим звеном с прошлым является эксплицитное выведение метафизических заключений из «анализов» той или иной области языка. Есть большие разногласия, в основе которых лежат разногласия по поводу анализа предложений, по поводу того, какими должны быть отдельные метафизические выводы. Однако достигнуто определенное общее согласие в том, что метафизическая точка зрения может быть принята. Исходный проект Рассела, теперь понимаемый в терминах чего-то похожего на куайновский критерий, все еще остается в силе.

Например, даже в скудном физическом универсуме Куайна следует признавать наличие абстрактных сущностей, по крайней мере в виде классов, необходимых для понимания математики, которая существенна для физической науки. Поэтому классы существуют. Дэвидсоновское же объяснение предложений, приписывающих агенту действие, или предложений, утверждающих каузальные отношения, вводит кванторы, классифицирующие события. Дэвидсон полагает, что представил нам все основания для того, чтобы быть уверенными в существовании событий. Это не обычные утверждения о существовании классов или событий, которые мы можем высказать, как, например, то, что есть много различных классов, к которым принадлежит единичная вещь, или что вчера вечером произошли три важных события. Существование классов и событий является метафизической истиной, если оно обусловливается тем, что наилучшая теория значения говорит о значении определенных предложений. В любом случае классы и события конституируют «фундаментальную онтологическую категорию»[14].

---

[14] Davidson D. Essays on Actions and Events. Oxford, 1980. P. 180.

Общая метафизическая установка распространяется и за пределы строгих экстенсионалистских предпочтений Куайна, Дэвидсона и их последователей. Что же касается тех, кто имеют более богатую онтологию, то к признанию существования определенных сущностей они неминуемо приходят посредством более тщательного анализа предложений, которые мы понимаем и о которых знаем, что они должны быть истинными. Кто же защищает реальность чувственных качеств, свойств, атрибутов или возможных сущностей, даже целых возможных миров, тот все это делает на тех же самых основаниях. Вопрос заключается в том, как наилучшим образом объяснить способ работы языка и то, как мы его понимаем. А поэтому мы должны считать реальными все те вещи, которые неизбежно вовлечены в наилучшую теорию значения того, что мы говорим о мире.

Я попытался показать, что в основном современная аналитическая философия является продолжением расселовского подхода к метафизике. Она далека от того, чтобы быть критической, негативной или революционной, а ее самые поздние варианты есть возвращение назад, к досократикам. Интересы, сомнения и вопросы «аналитиков» середины нашего века теперь в целом не являются превалирующими. Метафизикой снова энергично занимаются, но теперь это происходит в «научном» духе. Для Рассела основной проблемой была логика. Он разрабатывал эксплицитные редукции, адекватность которых была только вопросом логики. Более поздние философы-аналитики искали общую философию языка для объяснения нашего понимания всего того, что мы говорим о мире в науке или где-то еще. Адекватность такой философии есть эмпирический вопрос огромного масштаба. Задачей становится отыскание наилучшей «теории» нашего понимания всего. Местные и временные исторические особенности, вероятно, могут еще гарантировать название «аналитический» данному философскому проекту, но его основная задача и самонадеянность, с которой она решается, настолько же стары, насколько стара сама философия.

ПРИМЕЧАНИЯ

Б. Рассел. МОЕ ФИЛОСОФСКОЕ РАЗВИТИЕ

Книга Рассела «Мое философское развитие» была впервые опубликована в 1959 г. Данный в перевод 5-й и 7-й глав книги осуществлен А. А. Яковлевым по изданию: Russell B. My Philosophical Development. L., 1975. P. 42—50, 57—65.

С. 11 * Статья *Джорджа Эдварда Мура* была опубликована в 1899 г. В ней еще заметно влияние неогегельянской традиции. Мур подчеркивает неэмпирический — непсихологический, в частности,— характер суждения, представляющего собой особое отношение между объектами мышления («концептами»). В этом плане любой вид познания (в том числе и восприятие) концептуален.

** *Брэдли, Френсис Герберт* (1846—1924) — глава философской школы абсолютного идеализма в Англии. Известен как критик традиции британского номинализма и эмпиризма, а также ассоциативной психологии и индуктивистского подхода. Согласно Брэдли, в процессе познания всегда дается нечто универсальное, поэтому стремление эмпиристов фиксировать и обобщать изолированные факты несостоятельно. Объективно-идеалистическая метафизика Брэдли построена на противопоставлении сферы «видимости» (описываемой в категориях пространства, времени, движения, причинности) и подлинной гармоничной реальности — «Абсолюта».

С. 12 * Книга английского логика, последователя Брэдли *Гарольда Иоахима* была опубликована в 1906 г. В дальнейшем Иоахим, будучи профессором Оксфордского университета (1919—1935), в своих лекциях подвергал критике подход современной математической логики с позиций определенным образом истолкованной диалектической логики Гегеля (в особенности по вопросу об истине).

С. 19 * *Уайтхед, Альфред Норт* (1861—1947) — британский математик и философ, одно время был коллегой Рассела по Тринити-колледжу Кембриджского университета. В дальнейшем деятельность Уайтхеда проходила в США, где он являлся профессором философии Гарвардского университета (1924—1937). Отойдя от собственно математической проблематики, он стал развивать оригинальную «философию организма», занимался эволюционной космологией, писал работы о роли науки и религии в культуре. См.: Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. М., 1990.

** *Пеано, Джузеппе* (1858—1932) — итальянский математик, разработавший логическую систему аксиом, на основе которой должна была строиться арифметика натуральных чисел.

С. 20 * *Кантор, Георг* (1845—1918) — немецкий математик, один из создателей теории множеств.

С. 21 * *Фреге, Готлоб* (1848—1925) — немецкий математик, логик и философ. Фреге стал создателем современной логической семантики, разработав ее принципы и концептуальный аппарат. В духе «логицизма» стремился полностью формализовать такой раздел математики, как арифметика. Однако грандиозный замысел полной ло-

гической формализации математического знания оказался подорван открытием теоретико-множественных парадоксов В последние годы некоторые западные авторы (М. Даммит и другие) рассматривают «философию языка» Фреге как важнейший источник аналитической философии.

** *Рамсей (Рэмзи), Фрэнк Пламптон* (1903—1930) — один из наиболее ярких молодых математических логиков Кембриджского университета. Особенно интересен вклад Рамсея в разработку проблемы теоретических и эмпирических терминов науки.

С. 22 * *Бурали-Форти, Чезаре* (1861—1931) — итальянский математик, в 1897 г. обнаруживший парадокс в канторовской теории порядковых чисел.

** На первый взгляд (*лат.*).

С. 23 * *Куайн, Уиллард* (р. 1908) — американский философ-аналитик и логик. Упоминание, разбор и оценку отдельных взглядов Куайна см. в помещенных в данной антологии текстах Д. Дэвидсона и Б. Страуда.

** Для этого, применительно к этому (случаю) (*лат.*).

С. 24 * В соответствии с ранним, неореалистическим взглядом Рассела возможны два вида знания. Во-первых, изначальное и непосредственное «знание-знакомство», благодаря которому нам даются «чувственные данные» и «универсалии». Во-вторых, «знание по описанию» (например, знание о «физических объектах» типа стола не является непосредственным. Мы можем только описывать стол как логическую конструкцию из определенных «чувственных данных»).

С. 26 * *Мейнонг, Алексис* (1853—1928) — австрийский философ феноменологической ориентации. Различал три элемента мышления: сам ментальный акт, его содержание и объект (т. е. то, на что направлен ментальный акт; подобный объект не обязательно должен быть реально существующим). В последнее время состоялась своеобразная реабилитация мейнонговской «теории объектов» в работах математических логиков (Р. Раутли и других).

М. Шлик. ПОВОРОТ В ФИЛОСОФИИ

Статья Шлика «Поворот в философии» открывала первый номер первого тома журнала «Erkenntnis» («Познание») — печатного органа Венского кружка логических позитивистов — за 1930—1931 гг. (с. 4—11). Данный перевод осуществлен А. А. Яковлевым по изданию: Ayer A. J. (ed.). Logical Positivism. Glenkoe, 1960. P. 53—59.

С. 31 * Шлик опирается на концепцию Л. Витгенштейна, сформулированную, в частности, в афоризме 4.1212: «То, что *может* быть показано, *не может* быть сказано» (Логико-философский трактат. М., 1958. С. 51). Витгенштейн различал, с одной стороны, логически правильные предложения как образы фактов (прежде всего предложения естествознания) и, с другой стороны, предложения метафизики, этики, эстетики и религии, относимые им к области «мистического» (невыразимого). Первые осмысленны, т. е. могут быть истинными или ложными, а вторые бессмысленны.

С. 33 * Имеется в виду журнал «Erkenntnis».

М. Шлик. О ФУНДАМЕНТЕ ПОЗНАНИЯ

Статья «О фундаменте познания» была впервые опубликована в IV томе журнала «Erkenntnis» за 1934 г. Данный перевод осуществлен А. А. Яковлевым по изданию: Ayer A. J. (ed.). Logical Positivism. P. 209—227.

С. 35 * *Карнап, Рудольф* (1891—1970) — австрийский философ и логик, член Венского кружка. Ему принадлежат многочисленные работы по логической семантике, логической концепции вероятности, индуктивной логике и философским основаниям физики. В начальный период, как и Шлик, придерживался крайней «антиметафизической» позиции.

** *Нейрат, Отто* (1882—1945) — австрийский философ и социолог, член Венского кружка. Нейрат разработал концепцию «физикализма» как универсального и интерсубъективного языка науки, позволяющего формулировать любые утверждения (в том числе и утверждения социальных наук) в терминах пространственно-временных объектов и событий.

С. 37 * *Поппер, Карл* (р. 1902) — австрийский философ, один из главных оппонентов логического позитивизма Венского кружка. Подверг критике верификационистскую и индуктивистскую методологию науки, разработав принцип фальсифицируемости (т. е. принципиальной опровержимости) как критерий научности теории (включая социальные теории).

А. Д. Айер. ЯЗЫК, ИСТИНА И ЛОГИКА

Книга Айера «Язык, истина и логика» впервые была опубликована в 1936 г. Второе издание, дополненное новым введением, вышло в свет десять лет спустя. Данный перевод 6-й главы книги осуществлен А. А. Яковлевым по изданию: Ayer A. J. Language, Truth and Logic. Harmondsworth, 1980. P. 136—158.

С. 51 * С соответствующими изменениями (*лат.*).

** Речь идет о параграфе «Эмотивная теория ценностей» из Введения ко второму изданию книги. Айер полагает, что критика в адрес 6-й главы была направлена не столько против самой эмотивной теории, сколько против позитивистских принципов, на которых она, как считали, основывается. По мнению автора, однако, данная теория хорошо обоснована сама по себе, безотносительно к позитивизму. В то же время она могла бы быть дополнена более детальным анализом примеров этических суждений. Не было отмечено, указывает Айер, что объектами морального одобрения или неодобрения являются не столько конкретные действия, сколько определенный тип (класс) действий.

Оппоненты Айера подчеркивали, что с позиции эмотивной теории один субъект не может противоречить другому в вопросе о ценностях. На это автор (в первом издании) ответил, что такого рода споры имеют лишь фактуальный, а не ценностный характер. В данном введении же говорится, что этические споры, разумеется, возможны, только спорящие стороны никогда не окажутся в состоянии *формального противоречия.*

С 61 * Согласно Канту, существование бога является одним из постулатов «практического разума» наряду с постулатами свободы и бес-

смертия. В то же время невозможны никакие теоретические доказательства существования бога.

. 62 * *Прайс, Генри* (1899—1985) — английский философ, автор широко известной книги «Восприятие» (1932), в которой дается описание процессов сознания, близкое феноменологическому. Вслед за Расселом Прайс разрабатывал теорию «чувственных данных».

Д. Э. Мур. ДОКАЗАТЕЛЬСТВО ВНЕШНЕГО МИРА

Статья Мура «Доказательство внешнего мира» была впервые опубиковaна в 1939 г. (The Proceedings of the British Academy. V. XXV). Даный перевод осуществлен И. В. Борисовой по изданию: Moore G. E. hilosophical Papers. L., 1959. P. 127—151.

66 * *Кемп Смит* — британский философ-неореалист, автор знаменитых комментариев к английским переводам текстов Канта, Юма, Декарта.

** Перевод дан по изданию: Кант И. Соч.: В 6-ти т. М., 1963—1966. Т. 3. С. 118 (сноска).

74 * Тем самым (*лат.*).

Н. Малкольм. МУР И ОБЫДЕННЫЙ ЯЗЫК

Статья Малкольма «Мур и обыденный язык» была впервые опубiкована в 1942 г. в кн: The Philosophy of G. E. Moore. Ed. by P. A. Schilpp. vanston and Chicago. 1942. P. 345—368. Данный перевод осуществлен В. Борисовой по изданию: Rorty R. (ed.). The Linguistic Turn. Chicago; 1975.

88 * Один из самых знаменитых нью-йоркских небоскребов на Манхеттене.

91 * *Уисдом, Артур Джон* (р. 1904) — британский философ, представитель так называемого терапевтического направления в лингвистическом анализе. Сближаясь с психоанализом, трактовал философские учения как «заболевания», нуждающиеся в лечении.

Р. Чизолм. ФИЛОСОФЫ И ОБЫДЕННЫЙ ЯЗЫК

Статья Чизолма «Философы и обыденный язык» была впервые убликована в 1951 г. в журнале: The Philosophical Review. Vol. LX. 317—328. Данный перевод осуществлен И. В. Борисовой по изданию: rty R. (ed.). The Linguistic Turn. P. 175—182.

103 * *Лазеровиц, Моррис* — английский философ, ученик Витгенштейна, представитель терапевтического направления. Последние десятилетия его преподавательская и научная деятельность проходила в США. Вслед за Уисдомом Лазеровиц «философские парадоксы» рассматривает как выраженные в языке бессознательные стремления и мотивы людей.

Д. Остин. ЗНАЧЕНИЕ СЛОВА

Статья «Значение слова» была включена составителем Д. Д. Уорноком в сборник работ Остина под названием «Philosophical Papers», вышедший в свет в 1961 г. в Оксфорде, через год после смерти философа. Данный перевод осуществлен А. Л. Золкиным по 2-му изданию книги (1970 г.). Р. 55—75.

С. 109 * *Хэмпшир, Стюарт Ньютон* (р. 1914) — английский философ-аналитик, автор книги «Мысль и действие» (1959).

С. 110 * Американский философ и логик *Чарльз Моррис* в своей книге «Знаки, язык и поведение» (1946) опирается на понятие «семиозиса», впервые введенное основателем прагматизма Чарльзом Пирсом. Оно обозначает взаимодействие знака, его объекта и его интерпретанта. Семиотическое действие несводимо к бинарным отношениям. Термин «значение» Моррис считал недостаточно точным для научного анализа знаковых явлений.

** Как логический термин «коннотация» (соозначение) была введена Д. С. Миллем (1806—1873), отличавшим ее от денотации (означения). В первом случае имеется в виду указание на совокупность свойств обозначаемого предмета, во втором — указание на предметное значение имени. Так называемые коннотативные имена («человек») прямо обозначают свой предмет и косвенно указывают на его свойства, в то время как неконнотативные имена обозначают либо предмет («Джон», «Лондон», «Англия»), либо только свойство («белый», «длинный», «добродетельный»). В языке встречается немало слов, не имеющих денотатов, но имеющих коннотацию, т. е. получающих определение по совокупности известных свойств («единорог», «русалка»). Американский философ-прагматист и логик К. И. Льюис сблизил «денотацию» с понятием экстенсионала, а «коннотацию» — с понятием интенсионала имени (знака).

*** Термин буквально означает «то, что может быть ощущаемым». Например, Рассел «сенсибилиями» называл такие «чувственные данные», которые существуют, не будучи актуально воспринимаемыми кем-либо. Остин подверг критике эту и подобные теории в книге «Sense and Sensibilia» (1962).

С. 112 * Подобное парадоксальное предложение впервые сформулировал Мур: «Идет дождь, но я этому не верю» («парадокс Мура»).

С. 114 * Существует, однако не воспринимается (*лат.*).

С. 118 * Имеются в виду представители львовско-варшавской школы логиков, основателем которой был К. Твардовский (20—30-е гг XX в.).

** Парономия — термин, впервые использованный Аристотелем («Категории»). В лингвистике под этим термином понимают «явление частичного звукового сходства слов (паронимов) при их семантическом различии (полном или частичном)» (Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990. С. 368).

*** *Причард, Гарольд Артур* (1871—1947) — английский философ, специалист по этике (сторонник этического интуитивизма) и теории познания.

С. 119 * Это воспроизведение идеи «семейных сходств» позднего Витгенштейна (см.: Wittgenstein L. Philosophical Investigations. Oxford, 1953. § 67).

Д. М. Армстронг. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ СОЗНАНИЯ

Перевод 17-й главы книги Армстронга осуществлен А. Л. Золкиным по изданию: Armstrong D. M. Materialist Theory of the Mind. L., 1968. P. 355—366.

С. 121 * Армстронг ссылается на книгу австралийского философа Д. Д. Смарта (р. 1920), одного из первых представителей «научного материализма», сторонника теории тождества ментального и телесного (нейрофизиологического).

Д. Дэвидсон. МАТЕРИАЛЬНОЕ СОЗНАНИЕ

Статья Дэвидсона «Материальное сознание» представляет собой доклад, прочитанный на 4-м Международном конгрессе по логике, методологии и философии науки (Бухарест, 1971) Fourth International Congress for Logic, Methodology and Philosophy of Science. The Proceedings. Ed. by P. Suppes, L. Henkin, G. C. Moisil, A. Joja. North-Holland Publishing Company. 1973. Amsterdam. Данный перевод осуществлен А. Л. Золкиным по изданию: Davidson D. Essays on Actions and Events. Oxford, 1989. P. 245—259.

С. 132 * Человек-машина (*франц.*).

** От английского слова artificial (искусственный).

*** Тем более, и подавно (*лат.*).

С. 139 * «Говоря коротко, существуют два принципа, которые я не могу согласовать друг с другом и ни одним из которых в то же время не в/силах пожертвовать, а именно: *наши отдельные восприятия суть отдельные предметы* (existences) и *наш ум никогда не воспринимает реальной связи между отдельными предметами*» (Юм Д. Соч.: В 2-х т. М., 1966. Т. 1. С. 399).

Д. Дэвидсон. ОБ ИДЕЕ КОНЦЕПТУАЛЬНОЙ СХЕМЫ

Статья Дэвидсона «Об идее концептуальной схемы» была впервые опубликована в 1974 г. в: Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association. Vol. 47. P. 5—20. Данный перевод осуществлен А. Л. Золкиным по изданию: Davidson D. Inquiries into Truth and Interpretation. Oxford, 1985. P. 183—198.

С. 145 * Американский этнолингвист Б. Л. Уорф совместно с Э. Сепиром выдвинул в 30-е гг. гипотезу лингвистической относительности, в соответствии с которой структура языка полностью детерминирует характер мышления и познания людей. Уорф, в частности, осуществил полевые исследования языка индейцев хопи.

С. 148 * *Стросон, Питер Фредерик* (р. 1919) — английский философ-аналитик. Упомянутая в тексте книга является исследованием кантовской «Критики чистого разума». Стросон выделяет учение об опыте и «трансцендентальную аргументацию», которые приспосабливает к своей концепции «дескриптивной метафизики».

С. 149 * *Патнэм, Хилари* (р. 1926) — американский философ-аналитик, в центре внимания которого проблема научной рациональности.

** *Райл, Гилберт* (1900—1976) — английский лингвистический философ, автор знаменитой книги «Понятие сознания» (1949).

С. 150 * Имеются в виду языки, в которых выполняется правило подстановки, сохраняющее истинностное значение предложения. В таких языках абстрагируются от смысловых (интенсиональных) характеристик, учитывая лишь объемные характеристики.

С. 155 * Имеется в виду статья Дэвидсона «True to Facts» (Inquiries into Truth and Interpretation. P. 37—54).

Б. Страуд. АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И МЕТАФИЗИКА

Перевод статьи Страуда осуществлен А. Л. Золкиным по изданию: Nagl L., Heinrich R. (Hrsg.). Wo steht die Analytische Philosophie Heute? Wien, 1986. S. 58—74.

С. 171 * Термин «пропозициональные установки» был впервые предложен Расселом. В логике под ним понимают конструкции с ментальными терминами: «верит, что *p*», «воспринимает, что *p*», «боится, что *p*» и т. п. Куайн несколько ослабил свою крайнюю позицию в книге «Pursuit of Truth» (Cambridge, Mass., 1990), где отметил несводимость «интенсионального дискурса» к «экстенсиональному».

Научное издание

Аналитическая философия: Избранные тексты

Зав. редакцией Н. А. Рябикина

Редактор Н. П. Сушко

Художественный редактор М. Ф. Евстафьева

Обложка художника И. С. Клейнарда

Технический редактор Т. А. Корнеева

Корректоры Л. А. Айдарбекова,
С. Ф. Будаева

ИБ № 4250

Лицензия ЛР № 040414 от 27.03.92 г.
Сдано в набор 26.03.93. Подписано в печать 5.10.93.
Формат 60×90 1/16. Бумага тип. № 2.
Гарнитура литературная. Высокая печать.
Усл. печ. л. 11,50. Уч.-изд. л. 12,39.
Тираж 10 000 экз. Заказ № 394. Изд. № 1990.

Ордена «Знак Почета» издательство Московского университета.
103009, Москва, ул. Герцена, 5/7.

АО «Чертановская типография».
113545, Москва, Варшавское шоссе, 129а.